

# STVDI TRENTINI DI SCIENZE STORICHE

SEZIONE PRIMA



LXXVII 4 1998

SUPPLEMENTO

SOCIETÀ  DI  
STVDI TRENTINI  
DI SCIENZE STORICHE



# STVDI TRENTINI DI SCIENZE STORICHE

SEZIONE PRIMA

LXXVII 4 1998

SUPPLEMENTO

SOCIETÀ  DI  
STVDI TRENTINI  
DI SCIENZE STORICHE

## DIREZIONE

*Presidente:* Maria GARBARI

*Vicepresidente:* Iginio ROGGER - *Segretario:* Mauro NEQUIRITO - *Tesoriere:* Romano BRUNI - *Direttore della Rivista Sezione I:* Lia DE FINIS - *Direttore della Rivista Sezione II:* Ezio CHINI - *Consiglieri:* Marco BELLABARBA, Claudio GARBARI, Casimira GRANDI, Gianfranco GRANELLO (*Direttore Vicario Sezione I*), Fabrizio LEONARDELLI, Rodolfo TAIANI, Armando VADAGNINI (*Segretario di redazione Sezione I*).

## REVISORI DEI CONTI

Salvatore ORTOLANI, Livio SPARAPANI, Gino TOMASI.

## COMITATO REDAZIONE - SEZIONE PRIMA

La direzione, integrata dai seguenti soci:

Gianni FAUSTINI, Nino FORENZA, Christoph HARTUNG VON HARTUNGEN, Giulia MASTRELLI ANZILOTTI, Josef NÖSSING, G.Battista PELLEGRINI, Ugo PISTOIA, Pasquale PIZZINI, Giovanni A PRATO, Emanuela RENZETTI.

## COMITATO REDAZIONALE RIVISTA SEZIONE II

La direzione, integrata dai seguenti soci:

Laura DAL PRÀ (*segretaria di redazione*), Luciano BORRELLI, Pasquale CHISTÈ, Giovanna DEGLI AVANCINI, Lucia LONGO, Pietro MARSILLI, Franco MARZATICO, Elvio MICH, Bruno PASSAMANI, Domenica PRIMERANO, Gianmaria TABARELLI DE FATIS, Francesco VALCANOVER.

*In copertina:* Copia del ritratto di Martino Martini (Trento, Museo Provinciale d'Arte) eseguita ad Hangzhou nel 1996 da un artista cinese.

ISSN 0392-0690

*Proprietà letteraria:* è fatto divieto di riproduzione anche parziale senza l'autorizzazione della Società di Studi Trentini di Scienze Storiche - Trento

*Gerente responsabile:* Avv. Dott. Livio ANDREOTTI

Giornata di studio in onore di

**MARTINO MARTINI S. J.**

*(Trento, 1614 - Hangzhou, 1661)*

Trento, 4 novembre 1998



## INTRODUZIONE

*Questo fascicolo della rivista "Studi Trentini di Scienze Storiche", Sezione prima, esce come supplemento al n° IV/1998 per raccogliere in unica pubblicazione i contributi di studiosi e personalità istituzionali intervenuti alla presentazione dei primi due volumi dell'Opera Omnia di Martino Martini S.J., organizzata dal "Centro Studi Martino Martini" istituito presso la Facoltà di Sociologia dell'Università degli Studi di Trento per onorare l'illustre Gesuita trentino del Seicento, missionario in Cina e per contribuire allo "sviluppo delle relazioni culturali Europa-Cina", come si legge nell'intestazione del Centro.*

*Mercoledì, 4 novembre 1998, a palazzo Geremia, sede ufficiale della Municipalità trentina, si è tenuta la cerimonia di presentazione dei primi due volumi degli scritti di M. Martini cui seguirà tra breve il terzo; l'opera completa prevede cinque corposi volumi nell'edizione diretta da Franco Demarchi e curata da Giuliano Bertuccioli.*

*Agli interventi di saluto dell'Ambasciatore della Repubblica popolare di Cina, S.E. Wu Minglian, del Magnifico Rettore dell'Università di Trento Massimo Egidi, del Sindaco della Città, Alberto Pacher e del Presidente della Giunta Provinciale trentina Carlo Andreotti, si sono susseguiti i contributi del Presidente del Centro Studi Martino Martini, Franco Demarchi, dal titolo "Le relazioni Europa- Cina", di Paolo Santangelo "Martino Martini e le grandi trasformazioni nella Cina del suo tempo" e di Diego Quagliani "Gli scritti 'minori' di Martino Martini".*

*Poiché il programma pomeridiano prevedeva un incontro tra gli esponenti della Repubblica popolare della Cina ed imprenditori ed esponenti dell'economia e della politica locali, vengono qui pubblicati anche i contributi degli studiosi che non hanno avuto la possibilità di esposizione verbale nella giornata di mercoledì 4 novembre. Essi sono: Lia de Finis: "La formazione scolastica dei gesuiti nel Seicento: il Collegium et Gymnasium tridentinum"; Bruno Sanguanini: "L'Epistolario. Martino Martini comunicatore"; Ferdinando Orlandi: "Di Martino Martini e dei riti cinesi"; Eugenio Menegon: "I movimenti di M. Martini nel Fujian (1646) in alcuni documenti inediti"; Maria Rosa Arnoldi: "L'Atlas di Martino Martini tramite verso la conoscenza dell' 'Asia estrema'"; Miriam Lenzi: "La prima traduzione italiana della 'Storia dell'antica Cina' di Martino Martini"; Renzo Gubert: "L'attualità di Martino Martini: per relazioni con la Cina che non siano solo rapporti d'affari".*

*Data la sicura risonanza scientifica che la graduale pubblicazione delle opere del gesuita trentino produrrà con un rinnovato fiorire di approfondimenti sulla sua personalità di studioso (confermata dal gemellaggio Trento - Hangzhou votato il 10 dicembre 1998 dal Consiglio comunale di Trento), pare opportuno ed utile pubblicare questa serie di contributi cui si auspica ne seguiranno altri a completamento e integrazione di quanto ebbe inizio con il Convegno internazionale del 9/11 ottobre 1981 e con la successiva pubblicazione degli Atti nel volume "Martino Martini, geografo, cartografo, storico, teologo", Trento 1983.*

LA DIREZIONE DELLA RIVISTA



## SOMMARIO

|                                                                                                                                                                             |          |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| Intervento dell'Ambasciatore della Repubblica Popolare Cinese . . . . .<br>S.E. WU MINGLIAN                                                                                 | pag. 523 |
| Saluto del Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Trento . . . . .<br>MASSIMO EGIDI                                                                               | » 527    |
| Le relazioni Europa-Cina . . . . .<br>FRANCO DEMARCHI                                                                                                                       | » 531    |
| Martino Martini e le grandi trasformazioni nella Cina del suo tempo . . . . .<br>PAOLO SANTANGELO                                                                           | » 535    |
| Gli scritti 'minori' di Martino Martini . . . . .<br>DIEGO QUAGLIONI                                                                                                        | » 559    |
| La formazione scolastica dei Gesuiti nel Seicento: il <i>Collegium et Gymnasium tridentinum</i> . . . . .<br>LIA DE FINIS                                                   | » 567    |
| L'Epistolario. Martino Martini comunicatore. Lettere di viaggio e documenti dalla Cina a Roma con fervore . . . . .<br>BRUNO SANGUANINI                                     | » 581    |
| Di Martino Martini e dei riti cinesi . . . . .<br>FERNANDO ORLANDI                                                                                                          | » 613    |
| I movimenti di Martino Martini nel Fujian (1646) in alcuni documenti inediti . . . . .<br>EUGENIO MENEGON                                                                   | » 629    |
| L'Atlas di Martino Martini tramite verso la conoscenza dell' <i>Asia estrema</i> . Attualità di fine millennio per un Geografo del Seicento . . . . .<br>MARIA ROSA ARNOLDI | » 643    |
| La prima traduzione italiana della 'Storia dell'antica Cina' di M. Martini<br>MIRIAM LENZI                                                                                  | » 665    |
| L'Attualità di Martino Martini: per relazioni con la Cina che non siano solo rapporti d'affari . . . . .<br>RENZO GUBERT                                                    | » 673    |



L'Ambasciatore della Repubblica Popolare della Cina, S.E. Wu Minglian e il prof. Demarchi (Foto di Paolo Chisté, Trento).

## Intervento dell'Ambasciatore della Repubblica Popolare Cinese

S.E. WU MINGLIAN

Ringrazio l'Università degli Studi di Trento per il gradito invito alla presentazione dell'Opera Omnia di Martino Martini e per la cordialità che gentilmente ha voluto riservarci.

Mi procura grande piacere l'opportunità di potermi trovare fra gli amici trentini di Martino Martini per commemorare un famoso personaggio nella storia dello scambio culturale fra la Cina e l'Ovest, come Martino Martini.

Vorrei innanzitutto, a nome dell'Ambasciata della Repubblica Popolare Cinese in Italia, porgere le mie vive felicitazioni ai professori sinologi, che hanno curato l'*Opera Omnia* di Martino Martini, un importante risultato accademico che porterà nuovi contenuti agli studi su Martino Martini.

Colgo l'occasione anche per salutare cordialmente le autorità provinciali e comunali di Trento, il Magnifico Rettore, prof. Massimo Egidi, il prof. Franco Demarchi, il sen. Renzo Gubert, nonché gli altri amici degli ambienti intellettuali ed economici qui presenti.

Negli ultimi anni il nome Martino Martini è sempre più conosciuto da numerosi cinesi. La tomba di Martino Martini ad Hangzhou in Cina e la cattedrale di Hangzhou, da lui fondata, sono state indicate come monumenti di importante interesse culturale in Cina. Anche gli studi su Martino Martini sono andati mano a mano approfondendosi; il governo della provincia dello Zhejiang ha organizzato, a partire dal 1980, una lunga ricerca condotta da esperti e studiosi cinesi sulle attività in Cina di Martino Martini, su cui viene pubblicata una grande quantità di libri.

Martino Martini aveva svolto numerose attività di ricerca sulla storia, sulla geografia e sulla filosofia della Cina; fu autore di molti documenti storici, presentando in modo completo ai popoli europei l'aspetto politico - sociale - economico e geografico del mondo cinese. Aveva scritto il primo libro sulla grammatica cinese per facilitare la padronanza della lingua cinese da parte degli europei. Si dice anche che fu lui il primo ad organizzare per gli studenti cinesi un soggiorno di studio in Europa.

Tutto questo rappresenta senza alcun dubbio un importante contributo alla conoscenza reciproca tra la Cina e il mondo d'Occidente.

Martino Martini ama la Cina, ammira le sue glorie, loda la sua prosperità sociale e rispetta le antiche tradizioni e usanze cinesi. Perciò si è guadagnato la simpatia e l'amicizia del popolo cinese.

Non c'è paragone oggi tra le dimensioni odierne assunte dagli scambi tra la Cina e l'Italia e quelle ai tempi di Martino Martini. Dallo stabilimento delle relazioni diplomatiche tra la Cina e l'Italia nel 1970, i rapporti bilaterali hanno conosciuto un'evoluzione a tutto campo. Sono state molto frequenti le visite reciproche ad alto livello governativo; durante la visita in Cina del Presidente della Repubblica Italiana, Oscar Luigi Scalfaro, nello scorso giugno, le due parti hanno firmato un accordo che prevede lo sviluppo dei rapporti di amicizia e di collaborazione guardando verso il ventunesimo secolo.

Nei recenti anni il rapporto economico - commerciale tra i due Paesi si è allargato rapidamente; l'Italia è diventata un importante partner commerciale per la Cina nell'ambito dell'Unione Europea con un volume annuo di scambio intorno ai cinque miliardi di dollari americani degli ultimi anni. Sono stati firmati protocolli bilaterali di cooperazione e di scambio nei settori della cultura, dell'educazione, della scienza e della tecnologia.

Ricco è anche lo scambio tra i popoli: trenta coppie di province e di città hanno stabilito tra di loro rapporti di gemellaggio. Nel 1997 quasi 40.000 italiani si sono recati in Cina per lavoro e per turismo. Aumentano anche le delegazioni cinesi che vengono in Italia. La Cina ha tenuto in Italia, negli anni passati, mostre su beni archeologici cinesi, sulla cultura confuciana, sui guerrieri di terracotta, sulla via della seta e sulla tecnologia della Cina antica.

Per la parte italiana, vanno ricordate le grandi esposizioni, come "Italia oggi", la mostra delle opere della famiglia de' Medici, la rappresentazione dell'opera lirica Turandot ecc. Tutte queste manifestazioni hanno riscosso grandi successi. Nei tempi odierni il settore dei trasporti e delle telecomunicazioni sono altamente sviluppati; le scienze e le tecnologie si rinnovano rapidamente.

Abbiamo più ragioni, rispetto ai nostri antenati, di lavorare attivamente per la conoscenza reciproca e l'amicizia tra i popoli.

L'Ambasciata della Repubblica Popolare Cinese in Italia è disposta a compiere ogni sforzo, insieme agli amici presenti, per promuovere un'incessante evoluzione dei rapporti di amicizia e di collaborazione tra la Cina e l'Italia.

~~Die 20brisioia~~  
 Martinus f. D. Andrea Marti<sup>ni</sup> et D. Cecilie  
 eius uxoris bapt. fuit a me Bro Rocho  
 Satrinus fuit Nob et Ecce Fran:  
 cisus Baptizatus

Trento, Certificato di battesimo di M. Martini (20 settembre 1614). Archivio Parrocchia dei SS. Pietro e Paolo, Reg. dei nati, II, f. 177, n. 1.



## Saluto del Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Trento

MASSIMO EGIDI

Signore e Signori, Autorità. Porgo con particolare piacere un saluto di benvenuto all'Ambasciatore cinese, S.E. Wu Minglian, e a tutte le Autorità presenti, che sono venute qui per illustrare e per discutere la presentazione dell'*Opera Omnia* di Martino Martini S.J.

Farò una breve illustrazione di quello che è il modo in cui la nostra Università si è interrelata in questo lungo lavoro, che è fondamentalmente opera del prof. Franco Demarchi, che devo ringraziare per un'attenzione scientifica e una dedizione di lunghi anni, nostro professore onorario, che in fondo con la sua opera ha in qualche modo ripreso lo spirito di tutta l'opera di Martino Martini.

Innanzitutto ricordo che i legami fra la nostra Università e il mondo della cultura cinese sono non pochi e ne cito qualcuno perché mi fa piacere che vengano conosciuti. Abbiamo operative cinque Convenzioni con università cinesi: con Pechino, Shanghai, Hangzhou e X'ian. Abbiamo avuto una relazione con l'Accademia delle Scienze Sociali di Pechino, organizzata nel 1994; ricercatori in varie discipline e in vari periodi sono venuti qui (anche il mio Dipartimento ha ospitato per un lungo periodo un ricercatore, che è stato molto gradito); abbiamo partecipato a programmi europei con la Cina e l'Est Asia e tra essi in particolare il programma Europa-Cina Junior Management Programme, nel quale siamo stati coordinatori nazionali e anche il programma Europa-Cina Higher Education Cooperation Programme per lo sviluppo di studi europei in Cina e lo scambio bilaterale di studiosi ed esperti.

Tutta l'attività di relazioni e di scambi con la Cina si è sviluppata, io credo, comunque sempre sull'onda delle attività del prof. Demarchi, da vent'anni direttore della Rivista "Mondo Cinese", e della secolare tradizione, che i nostri due Paesi hanno coltivato, di quell'illustre pioniere che fu Martino Martini.

Credo che una delle cose fondamentali, che ha caratterizzato quest'opera e che è stata anche un collante di particolare importanza, sia stata una profonda base scientifica dell'uomo, l'essere insieme scienziato e umanista e l'aver unito in sé quelle che oggi sono distinte specializzazioni scientifiche.

Nel Seicento - non sono io che lo insegno, lo insegneranno gli illustri relatori che verranno dopo di me - la dimensione di separazione interna nella cultura non esisteva ancora. Era l'epoca di Galilei, di Bacone, dei grandi scienziati, ma anche dei grandi

umanisti; le due cose andavano insieme. Erasmo da Rotterdam ne è un esempio assolutamente chiaro ed evidente.

Il personaggio Martino Martini verrà illustrato; non sarò io a farlo; abbiamo qui apposta relazioni, che ne metteranno in rilievo le caratteristiche. A me interessa soltanto ricordare che noi qui dobbiamo presentare i primi due volumi di quest'opera, che sarà composta in totale di cinque volumi, i cui contenuti sono già stati in parte discussi e presentati in varie sedi internazionali, nel loro contesto, nel loro contenuto e nella loro qualità. I primi due, che noi presentiamo, contengono: il primo una serie di narrazioni relative ai lunghi viaggi fatti come inviato dalla Compagnia di Gesù; il secondo la grammatica cinese, che fu il primo tentativo compiuto da un missionario europeo di penetrare i segreti della millenaria cultura cinese, per consentire ai confratelli gesuiti la comprensione e anche una forte interazione con quel Paese. Seguiranno altri tre volumi, che verranno rapidamente editati e pubblicati.

Concludo, ringraziando ancora una volta oltre al prof. Franco Demarchi, nostro emerito, il prof. Giuliano Bertuccioli, che ha con lui collaborato, il prof. Riccardo Scartezzini e ultimamente anche il mio Prorettore, prof. Riccardo Zandonini, che ha sorretto l'*Opera Omnia* e la sua realizzazione finale.

Permettetemi, infine, di ricordare e ringraziare padre Bonifacio Bolognani, che è qui in sala e che è stato l'iniziatore della rinascita dell'attenzione verso Martino Martini.



Martino Martini, *scultura in bronzo* di Livio Conta, Trento, Corso Tre Novembre.



## Le relazioni Europa-Cina

FRANCO DEMARCHI

Riveste particolare significato per la nostra città di Trento la presenza dell'ambasciatore della Repubblica Popolare Cinese in Italia, quest'oggi, alla cerimonia con cui presentiamo al pubblico i due primi consistenti volumi delle pubblicazioni di Martino Martini, lo scienziato missionario trentino in Cina nel sec. XVII.

Quando si rievocano *le origini* dei rapporti culturali fra le due maggiori civiltà del mondo, Europa e Cina, ci si rivolge giustamente, anzitutto a Matteo Ricci, che raggiunse la città imperiale e vi si spese riverito ed onorato nel 1610.

Quest'esploratore aprì la strada ad un folto seguito di continuatori troppo spesso dimenticati, tra i quali a suo tempo giocò un ruolo fondamentale il nostro concittadino Martino Martini, spentosi colà 50 anni dopo, nel 1661.

Il suo lavoro risulta, in seguito alle nostre ricerche, davvero vasto, imponente, poderoso e va rilanciato.

Chi potrebbe credere che prima di morire a 47 anni con tre viaggi transoceanici a vela, affrontando controversie che hanno fatto tanta storia, dopo frequenti contatti con Mandarini eccelsi, abbia potuto impugnare la penna per lasciarci oltre 300 pagine della storia dell'antica Cina, un atlante commentato di ben 15 Province, la cronaca dell'invasione tartarica, la prima grammatica occidentale della lingua cinese, oltre quattro cosiddette "Opere minori" di denso contenuto, nonché numerose lettere di resoconto, di ampiezza e importanza ragguardevole?

Nonostante il successo riscosso nel '600, fino a 27 anni fa, tutto ciò era totalmente dimenticato.

Appunto 27 anni fa, quando la Cina si apriva all'Occidente ed entrava nell'O.N.U., Vittorino Colombo, ministro italiano, intrattenne per primo colloqui determinanti col Premier Zhu-en-Lai. Era l'autunno 1971.

Mi coinvolse nel suo lavoro di intesa politica e di interscambio culturale: mi spedì in avanguardia colà a tessere i primi contatti per una collaborazione, che divenne sempre più intensa e costruttiva.

In quegli anni '70, Bonifacio Bolognani, nostro concittadino, scopriva negli archivi ampio materiale documentativo dell'opera di Martini. Ne risultava che quel nostro concittadino s'era immerso in un'avventura allora misteriosa, che avrebbe poi riscosso un grande interesse internazionale ed interculturale.

Solo due decenni fa, dunque, quell'indomito pioniere usciva finalmente dalle tenebre. E subito l'Amministrazione Provinciale di Trento promosse per merito di Guido Lorenzi, un Convegno storico-scientifico sulla geografia del Martini, Convegno al quale fu presente anche l'Ambasciata cinese in Italia.

La collaborazione proseguì assai feconda; da allora per ben 17 volte, col sostegno della nostra Università e delle Istituzioni culturali e religiose della nostra terra, "ho portato in villeggiatura" molte centinaia di studenti cinesi che promossero l'Accademia delle Scienze Sociali di Pechino e organizzarono, nell'aprile 1994, un Convegno tutto dedicato al nostro personaggio. Gli Atti di quel Convegno furono pubblicati in italiano, in inglese e in cinese.

Fu appunto in quell'occasione che si rivelò la necessità di conoscere il Martini più ampiamente e di rendere nota ed accessibile tutta la sua produzione letteraria.

Collaboratori appassionati promossero e finanziarono questo progetto. Tra essi dobbiamo ricordare, in primis, il sinologo romano Giuliano Bertuccioli, diligente curatore dei testi, i traduttori, i ricercatori, i revisori, i finanziatori, i coordinatori, i consultori. Con gratitudine ricordo fra essi il defunto Vescovo Giovanni Maria Sartori, che tanto ci incoraggiava.

Un encomio vivissimo dobbiamo tributare al sinologo Bertuccioli per aver rintracciato ben cinque versioni della prima grammatica cinese in lingua latina, scritta dal Martini ovviamente a mano, riprodotta da copisti, le cui notevoli varianti egli ha interpretato. Si tratta di copie disperse dalla Scozia alla Germania, finite perfino in Polonia e in Russia. Bertuccioli riuscì a recuperarle in archivi antichi e sperduti ed ora ce ne presenta i testi originari, che rivelano quanto sia stato arduo intendere una lingua e scrittura così diverse da quelle occidentali, quando non esistevano dizionari e meno ancora grammatiche. Con questa opera Martino Martini aprì le vie della misteriosa cultura cinese, con risultati ben maggiori di tutte le avventure dei mercanti e dei navigatori del suo tempo.

Poco tempo fa, Severino Vareschi, nostro concittadino, esplorò gli archivi del Vaticano e vi trovò i verbali delle riunioni in cui Martini aveva svolto le arringhe con cui aveva convinto la Commissione del Santo Uffizio di quanto fosse valido e ragionevole il metodo di proporre la cultura occidentale sui massimi valori, nell'ambiente culturale tanto progredito della Cina, con pieno rispetto delle sue nobili tradizioni.

Da parte cinese si riscontrava analogo entusiasmo, specialmente nelle città di Hangzhou, dove Martini risiedeva e dove gli eressero un monumento. Il Sindaco di quella città, la quarta della Cina per dignità, venne a Trento a chiedere il gemellaggio e gliene siamo grati.

Un monumento gli eresse anche qui l'Unione dei Commercianti, l'anno scorso, per brillante iniziativa di Simone Gabrielli, in Corso Tre Novembre. A sua volta noi trentini abbiamo aperto un Centro di assistenza sociale a Fuyang, presso Hangzhou.

Nel susseguirsi di queste imprese ci sembrava di ripercorrere, dietro il Martini, ben tre secoli di cammino per scoprire, con stupore e con orgoglio, una delle principali chiavi interpretative della *storia globale* dell'umanità.

Che cos'è ed era propriamente "omogeneo" nelle due massime civiltà del mondo? Che cos'è ed era veramente "differente"?

Questo era già nel Seicento il problema culturale più forte ed angosciato del nostro antico concittadino.

Ma lo è, tuttora, attuale per noi.

Rileggendo le sue interpretazioni di allora, agli albori delle scienze positive, dell'osservazione astronomica razionale (rievochiamo Galilei) e della tecnologia moderna, riusciamo a focalizzare la convergenza dell'attività del pensiero umano, a partire da distanze immense, attraverso secoli di esperienze diversissime, verso quella auspicata unità del sapere, oggi annunciata anche come globalità, che vorremmo fosse la premessa di una solida pace universale.

Sappiamo che purtroppo i ritmi più accelerati delle ricerche scientifiche non sono stati gli anni di pace, ma gli anni tormentati delle guerre.

Ebbene: qui ci sorprende una sfida di dimensioni mondiali.

Vogliamo unirli, Europei e Cinesi, nel raccogliere questa sfida e capovolgere il cammino della storia; cioè riuscire a fare degli anni di pace, pace universale ed autentica, l'epoca migliore per la crescita della scienza, del sapere, della comprensione dei valori morali, così come Martini riconobbe nella migliore tradizione confuciana, quella fautrice della pace universale, il precorrimiento di una civiltà mondiale, a vantaggio della persona umana.

Ci sproni dunque, questo secondo volume, a capire il suo pensiero, in attesa del volume terzo dedicato alle sue ricerche geografiche ed astronomiche; del volume quarto dedicato alle sue ricerche storico-antropologiche; del volume quinto che raccoglie altri suoi scritti solo ultimamente ricomparsi, le memorie di lui e le controversie ch'egli accese.

La nostra Università è impegnata quanto può in questa direzione, come ha già riferito il nostro Magnifico Rettore. Vi sono convenzioni e programmi in corso di attuazione e vi si tiene dall'anno scorso l'insegnamento di lingua cinese.

Abbiamo inoltre costituito il "Centro Studi Martino Martini per lo sviluppo delle relazioni culturali Europa-Cina", validamente diretto dal prof. Riccardo Scartezzini. Questo respiro di ampiezza transoceanica possa trovare alimento e sostegno, prosecuzione e risultati sempre più confortanti.

È nostro collega nelle cattedre universitarie, il primo presidente dell'Associazione interparlamentare italo-cinese, sen. prof. Renzo Gubert, cui deve andare quest'oggi il nostro incoraggiamento. Prosegua egli ad aprire ed allargare vie intercontinentali, perché molti vorranno da Trento inseguirlo per costruire nuovi ponti che ci permettano di intendere la pace del secolo prossimo, il 2000, come feconda collaborazione internazionale, così come emerge dall'impostazione concordataria proposta dal Martini, nella cosiddetta 'questione dei Riti' del '600, impostazione di apertura tuttora attuale e meritevole di giungere al trionfo.

Si voglia perciò da tutti noi esprimere il più vivo augurio, affinché questo nostro incontro costituisca una tappa decisiva per la collaborazione italo-cinese che ci sta a cuore.



P. ATHANASIVS KIRCHERVS FVLDENSIS  
 è Societ: Iesu Anno ætatis LIII.

*Honoris et observantur ergo sculpsit et D.D. C Bloemaert Romæ 2 May A. 1655.*

Roma, Athanasius Kircher, maestro prediletto di M. Martini, da un'incisione di D.C. Bloemaert, Roma 1655.

|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 535-557 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## MARTINO MARTINI E LE GRANDI TRASFORMAZIONI NELLA CINA DEL SUO TEMPO

PAOLO SANTANGELO

Sono veramente lieto dell'opportunità di ricordare la figura di storico e di sinologo di Martino Martini, alla presenza di Sua Eccellenza l'Ambasciatore della Repubblica Popolare Cinese in Italia, e delle autorità cittadine e accademiche. Se nella storiografia uno dei problemi più dibattuti è quello sul ruolo della sorte o del caso nella storia, è certamente emblematica la presenza di Martino Martini in Cina, che rappresentò la *fortunata coincidenza della testimonianza di un osservatore europeo eccezionale in un periodo eccezionale per la storia della Cina*. Martini, a differenza di Marco Polo e dello stesso Matteo Ricci, può essere considerato un sinologo in senso stretto, essendo l'autore del primo atlante della Cina, della prima storia antica e della prima storia contemporanea cinese, nonché della prima grammatica di cinese in lingua latina<sup>1</sup>. Era un testimone dotato di grande acutezza, con una formazione culturale moderna e di eccezionale portata, che andava dalla preparazione scientifica teorica e pratica alla preparazione filosofica e retorica, per cui il suo contributo alla sinologia europea è indiscutibile. C'è da aggiungere che a Lisbona Martini aveva seguito dei corsi di pastorale missionaria secondo l'approccio gesuita, di grande apertura e tolleranza nei confronti di civiltà e mentalità diverse, studiando i fondamenti della civiltà e dei costumi cinesi.

Il personaggio quindi è eccezionale, perché assomma alle doti di ingegno naturale una preparazione culturale fra le più elevate nell'Europa del XVII secolo. Egli arrivava a Macao nel 1642, quasi alla vigilia della fine della grande dinastia Ming. Dopo un anno di soggiorno nell'isola, alla fine del 1643 entrò nel continente con destinazione Hangzhou. Nella primavera del 1644, a Nanchino, la capitale meridionale, apprese la drammatica notizia dell'invasione mancese della Cina settentrionale e della capitolazione di Pechino. Rientrato ad Hangzhou nel luglio 1644, l'anno successivo prudentemente si ritirò fra il Zhejiang meridionale e il Fujian settentrionale, prima dell'arrivo delle truppe mancesi nella città (agosto 1645), per poi tornarvi sino al 1650. Fu quindi testimone della guerra e dell'avanzata degli invasori, che frattanto avevano proclamato la nuova dinastia Qing. Durante i cinque anni in cui soggiornò nel Zhejiang e poi nel viaggio a Pechino, ebbe

<sup>1</sup> *Grammatica sinica*, in M. MARTINI, *Opera omnia* diretta da F. DEMARCHI, vol. II a cura di G. BERTUCCIOLI, Università degli Studi di Trento, Trento 1998, pp. 349-481.

modo di contattare numerosi personaggi cinesi e mancesi, dai quali poté ottenere preziose e ricche informazioni sulla realtà sociale del paese, sulla sua configurazione geografica, sull'avanzata dell'esercito Qing, e si rese conto della superiorità militare dei mancesi. Nel gennaio 1651, quando ormai gran parte dell'Impero era saldamente nelle mani della nuova dinastia, Martini ripartiva da Xiamen per l'Europa, concludendo il suo primo avventuroso soggiorno cinese. Dopo alcuni anni in Europa, dove fece pubblicare alcune sue opere sulla Cina e svolse un ruolo estremamente importante nel convincere il Pontefice, il Santo Ufficio e la Congregazione De Propaganda Fide della bontà dell' "accomodamento dei riti cinesi", riprese il viaggio di ritorno per la Cina, giungendo a Macao nell'estate del 1658. Tornato ad Hangzhou, vi rimase sino alla morte, il 6 giugno 1661.

Una serie di problemi storiografici e teologici era sollevato nell'opera storica *Sinicae Historiae Decas Prima*, in quanto con essa Martini non si limitò a presentare agli europei l'esistenza di una storia di una civiltà ignota al mondo giudaico-cristiano, ma poneva vari interrogativi in campo storiografico e teologico sull'origine del genere umano, sul diluvio universale, sulla collocazione del popolo cinese nel processo della salvezza dell'umanità, e quindi sulla cronologia della storia mondiale. Si tratta di un'opera in cui, come egli stesso ebbe a dire, "sono contenute tutte le cose più memorabili dall'origine del popolo cinese fino a Cristo Dio, rispettando la successione cronologica degli imperatori cinesi"<sup>2</sup>.

Un'operazione analoga venne condotta in campo geografico, o meglio "geografistorico", in una nuova visione non meramente narrativa delle scienze storico-sociali<sup>3</sup>, con il *Novus Atlas Sinensis*, che si distingue per le informazioni ed il metodo cartografico. Come ha acutamente osservato Sergio Zoli, queste due opere, la *Sinicae Historiae Decas Prima* e il *Novus Atlas Sinensis*, costituiscono un passo importante per "il passaggio da un'angusta concezione medioevale ad una visione moderna e planetaria del ruolo del genere umano nello spazio e nel tempo"<sup>4</sup>. L'opera storiografica di Martino Martini non si limita a porre a confronto la storia occidentale con quella tradizionale cinese, ma egli stesso registra i drammatici eventi di cui è testimone, la caduta della dinastia Ming e l'avvento della nuova dinastia di origine "barbarica" dei Qing. Il *De Bello Tartarico*, che costituisce una fonte primaria di un testimone straniero, portò per la prima volta in Europa notizie sui grandi eventi contemporanei che interessavano quel lontano paese, anche se si basava su informazioni che potevano essere imprecise o riflettono l'opinione di alcuni ambienti cinesi vicini al missionario.

<sup>2</sup> Cfr. M. MARTINI, *Opera omnia*, vol. I, a cura di G. BERTUCCIOLI, Università degli Studi di Trento, Trento 1998, p. 252. Si vedano anche i contributi di G. BRACCACCIO e di C. von COLLANI, in *Martino Martini, umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII* a cura di F. DEMARCHI e R. SCARTEZZINI, Università degli Studi di Trento, Trento 1995, rispettivamente pp. 231-239 e pp. 241-253.

<sup>3</sup> Cfr. l'acuta analisi di O. LENTINI, *La sociografia nell'opera martiniana*, in *Martino Martini, umanista e scienziato*, pp. 277-281.

<sup>4</sup> S. ZOLI, *La Cina nella cultura europea del '600*, in *Atti del Convegno di Santa Margherita Ligure*, 19-21 maggio 1977, Firenze 1978, p. 125, cit. in F. DEMARCHI, *Martino Martini S.J. Protagonista della missione dei Gesuiti in Cina nel XVII secolo*, in "Studi Trentini di Scienze Storiche", LXXIV, I, 4, 1995, p. 430.

Infine, sono da sottolineare due aspetti fondamentali che si integrano a vicenda e fanno di Martini un grande intellettuale, portatore di cultura nelle due direzioni, dall'Europa alla Cina e dalla Cina all'Europa. Il suo contributo pionieristico alla diffusione delle conoscenze sulla realtà cinese in Italia e in Europa rimane fondamentale non solo per la storia antica cinese dai mitici sovrani alla dinastia Han, ma anche per la presentazione dei principali sistemi di pensiero – di cui delinea alcuni dei principali caratteri –, nonché per la storia politica a lui contemporanea e la descrizione geografica dell'impero. A lui si deve ancora l'invio del primo studente cinese a studiare in Europa<sup>5</sup>. Grazie alla sua cultura umanistica, ricorse a temi di grande diffusione sia in campo latino che cinese, quali l'amicizia, sulla scia già di Matteo Ricci, quale strumento strategico-empatico di comunicazioni fra le due culture, in quanto esigenza universale<sup>6</sup>. Notiamo poi il suo approccio di tipo antropologico moderno, che ritroviamo ad esempio nella sua chiara e dotta *Relazione sull'opera di padre Giovanni Adamo relativa al calendario cinese*, che presenta con semplicità e chiarezza l'importanza e le funzioni del calendario nella società cinese del suo tempo, oltre a prevenire eventuali critiche da parte ecclesiastica sulla delicata questione delle *electiones* dei giorni fausti<sup>7</sup>. In questo modo, anche se il fine pratico è di tipo apologetico, per giustificare e sostenere le scelte dei Gesuiti, Martini si fa interprete e divulgatore della cultura cinese presso gli europei, svolgendo quella funzione di ponte che è propria dello studioso di una determinata civiltà. L'obiettivo contingente lo spinge a rimuovere tutti quegli ostacoli che impedivano la comprensione antropologica della civiltà e della cultura cinesi in Europa.

Dopo avere ricordato sommariamente questi dati biografici a tutti noti e il carattere di alcuni suoi scritti, mi preme passare alla seconda parte della mia esposizione, al fine di inquadrarlo nel contesto cinese e nel particolare momento attraversato dalla società cinese di quel periodo.

---

<sup>5</sup> Cfr. XU MINGLONG, *Riesame dei movimenti e dei contatti di Martino Martini in Cina*, in *Martino Martini, umanista e scienziato*, pp. 266-268.

<sup>6</sup> *Il trattato sull'amicizia secondo l'edizione del 1661*, in M. MARTINI, *Opera omnia* diretta da F. DEMARCHI, vol. II a cura di G. BERTUCCIOLI, Università degli Studi di Trento, Trento 1998, pp. 197-348. Cfr. anche, oltre al già citato articolo di O. LENTINI (p. 279), LIU JIANTANG, *Martino Martini e la Cina confuciana*, in *Martino Martini, umanista e scienziato*, pp. 340-342, e D. MUNGELLO, *A Confucian Echo of Western Humanist Culture in Seventeenth-Century China*, in *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries)*. Proceedings of the Conference held in Rome, October 25-27, 1993 a cura di F. MASINI, Roma, Institutum Historicum, 1996, pp. 287-288. Per un'acuta analisi comparativistica, vedasi B. SANGUANINI, *L'amicizia come legame sociale: interazioni tra cultura cinese e cultura europea*, in *Martino Martini, umanista e scienziato*, pp. 189-206.

<sup>7</sup> *Relatio de opera P. Ioannis Adami circa Kalendarium Siinense*, in M. MARTINI, *Opera omnia*, vol. I, 1998, pp. 171-182. Sulla questione Martini sarebbe tornato nei due documenti successivi, *ibidem*, pp. 183-217. Si veda anche la presentazione della bussola geomantica cinese, la più antica descrizione occidentale di tale oggetto, fondamentalmente corretta, nonostante alcune inesattezze (*ibidem*, pp. 255-266), nonché la lettera sull'abbigliamento (*ibidem*, pp. 307-314), senza contare i suoi scritti a favore dell'accettazione dei Riti cinesi (*ibidem*, pp. 367-443) e di concessione di privilegi e dispense a favore dei convertiti cinesi che tengono conto delle condizioni locali (ad esempio cfr. *ibidem*, pp. 333-340).

Come reazione alla dominazione mongola, la nuova dinastia Ming (1368-1644) all'inizio si era caratterizzata per la riaffermazione dei valori tradizionali cinesi, che si esprimeva anche attraverso la rivalutazione e la rivitalizzazione dell'agricoltura rispetto al commercio. Hongwu (1368-1398) - questo era il nome del regno del fondatore della dinastia Zhu Yuanzhang - eliminate le resistenze mongole, ripristinò l'unità statale su tutto il territorio, comprendendo aree che prima erano state sottoposte al controllo governativo solo parzialmente. Nel consolidare l'organizzazione statale, egli diede un'impronta autoritaria al governo, impronta che sarebbe stata rafforzata dagli eventi successivi, e che comunque trovava le sue basi sulle istituzioni dell'impero mongolo. L'usurpazione da parte del figlio, che avrebbe regnato col titolo di Yongle (1403-1424) dopo una sanguinosa guerra civile, vide il consolidamento della dinastia sia in campo militare che istituzionale, nonché in quello internazionale, lo spostamento della capitale principale a Pechino (dalla meridionale Nanchino), e la modifica della politica economica con l'allentamento delle limitazioni imposte da Zhu Yuanzhang al commercio ed alla circolazione monetaria.

La crescita della produttività dell'agricoltura, grazie all'introduzione di nuove colture, ai miglioramenti dei sistemi di irrigazione e ad un impiego più ampio dei fertilizzanti, determinò un progressivo aumento della ricchezza<sup>8</sup>. La crescente specializzazione produttiva, e, più in particolare, l'incremento della produzione del cotone, determinarono l'allargamento dei mercati non solo a livello locale ma anche sul piano interprovinciale, mentre il concomitante fenomeno dell'espansione della circolazione dell'argento veniva stimolato dalle pressioni del mercato internazionale<sup>9</sup>. La produzione del riso si concentrò nelle aree del basso Yangzi, nello Hubei, Hunan e Sichuan. Ma il Sud-Est concentrò anche la produzione tessile, il mercato ittico. La specializzazione interessò anche le attività lavorative, per cui ad esempio i mercanti interprovinciali provenivano ormai in gran parte dello Anhui meridionale, dal Fujian e dallo Shanxi. Lo sviluppo economico si basò anche su un maggiore uso della moneta e del credito. Per moneta si deve intendere in effetti il ricorso all'argento, con la conseguente crescita del sistema bancario e creditizio. La ingente importazione di argento dalle Filippine accelerò questo processo, e non poté non influire sulla mentalità corrente e sulla valutazione della ricchezza.

Gli anni successivi furono segnati dalla progressiva chiusura dei rapporti ufficiali con l'estero, mentre si andava verificando uno sviluppo economico senza precedenti, a cui però faceva riscontro lo scoppio di una serie di crisi politiche. Sembra anzi che fosse proprio la straordinaria crescita economica che abbia accelerato ed aggravato il declino e l'inadeguatezza della struttura statale. In particolare le trasformazioni economiche avevano messo in evidenza le debolezze del sistema finanziario, che poi era legato a quello militare, e le riforme fiscali attuate negli ultimi decenni della dinastia non furono in

---

<sup>8</sup> Cfr. D. PERKINS, *Agricultural Development in China, 1368-1968*, Chicago 1969, e E. SAKAKIDA RAWSKI, *Agricultural Change and the Peasant Economy in South China*, Cambridge Mass. 1972

<sup>9</sup> L'argento giapponese si diffuse in Cina in grandi quantità all'inizio del XVI secolo, e quello americano dal 1571, da quando cioè gli spagnoli stabilirono un centro amministrativo nelle Filippine. Cfr. W. ATWELL, *Notes on Silver, Foreign Trade and the Late Ming Economy*, "Ch'ing-shih wen-t'i", 3, 8, 1977, pp. 1-33.

grado di rimettere in sesto l'erario. L'emergere dello strapotere degli eunuchi, come *longa manus* del potere imperiale sia in campo politico che finanziario, aggravò anziché attenuare i problemi politico-economici - la lotta fra la corte interna e la burocrazia non costituiva soltanto un problema istituzionale, ma soprattutto sociale, perché investiva il conflitto fra lo strato della *gentry* e il potere centrale -. La reazione della *gentry* - l'*élite* locale legata al superamento del sistema degli esami pubblici - , che si manifestò anche nella creazione dell'Accademia della Foresta Orientale, *Donglin*, non fece che intensificare le lotte e le faide politiche, e quindi indebolì ulteriormente lo stato. Assistiamo così allo sviluppo di nuovi metodi di azione politica - dimostrazioni in massa di funzionari, serrate e scioperi urbani, mobilitazioni locali dirette dalla *gentry*<sup>10</sup> - e nuovi tipi di aggregazioni politica - con la formazione di partiti-accademie<sup>11</sup>.

Questa situazione ebbe gravi riflessi anche nei rapporti con le popolazioni di confine. Essendosi indebolite le strutture militari, ed essendo sempre più difficili i rifornimenti alle truppe di stanza alle frontiere, ogni attacco dall'esterno, fosse da parte delle varie popolazioni mongole del nord-ovest, o dei "pirati" Giapponesi per via marittima, poteva diventare estremamente pericoloso. Il fenomeno della pirateria era poi molto più complesso, in quanto coinvolgeva larghi strati della stessa popolazione cinese costiera, dedita ai traffici internazionali in contrapposizione alla politica restrittiva del governo centrale. Una minaccia crescente era rappresentata inoltre a Nord-Est, dalla nuova potenza che era andata costituendosi per opera della popolazione ex-tributaria dei mancesi, che parlavano una lingua tungusa e già in passato avevano dominato per un secolo sulla Cina del Nord. Un ulteriore fattore di debolezza era dovuto allo scoppio di numerose rivolte verso la fine della dinastia. La maggiore di queste, capeggiata da Li Zicheng, portò all'occupazione della stessa Pechino ed alla creazione dell'effimero Impero della Grande Prosperità, *Dashun*. Ma l'alleanza fra il generale Ming Wu Sangui (1612-1678) e le truppe mancesi portò alla repressione della rivolta ed alla calata mancese in Cina.

Lo sviluppo economico che caratterizzò gli ultimi decenni della dinastia Ming influenzò l'assetto e la stratificazione sociale in questo periodo. Tutte le fonti sembrano concordi nel descrivere il trapasso da una società ordinata, quale quella emersa dopo le riforme di Hongwu, ad una più complessa, articolata e competitiva, in cui sempre più rilevante era il peso dell'industria e del commercio. Ad esempio, nel centro commerciale di Lanqi (o Lanxi, Jinhua fu, Zhejiang), sin dal XVI secolo, secondo la testimonianza di Zhang Mou (1437-1522), la grande espansione mercantile e della produzione aveva influito notevolmente sui costumi. Benché ancora l'agricoltura e la tessitura fossero praticate in molte famiglie, le virtù tradizionali della pietà filiale, del rispetto dei ruoli, dell'armonia e del senso di vergogna erano in decadenza: di conseguenza, i furbi inganna-

---

<sup>10</sup>Cfr. ad esempio YUAN TSING, *Urban Riots and Disturbances*, in *From Ming to Ch'ing. Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-Century China* a cura di J. SPENCE and J. WILLS, New Haven and London 1979, pp. 277-320.

<sup>11</sup>Cfr. H. BUSCH, *The Tunglin Academy and Its Political and Philosophical Significance*, "Monumenta Serica", 14, 1949-55, pp. 1-163; XIE GUOZHEN, *Ming Qing zhi ji dangshe yundong kao*, Beijing 1982 [Shanghai 1934].

vano gli ingenui, gli abitanti dei centri urbani ingannavano i contadini, i ricchi dominavano sui poveri, i potenti sui deboli, i più numerosi sui meno numerosi<sup>12</sup>.

Anzi l'impressione generale degli osservatori del XVI secolo era il crollo dell'ordine gerarchico in generale, benché, come osserva la storica Kishimoto Mio, in realtà la società del Sud-Est della Cina si fosse riorganizzata nel XVII secolo in una nuova e complessa struttura. A differenza che in Europa, il processo di commercializzazione in Cina non produsse contraddizioni fra una classe mercantile e le autorità imperiali per il controllo politico, mentre anzi le differenze fra i due strati sociali andarono sempre più assottigliandosi. La nuova società urbana era caratterizzata da una larga circolazione di testi stampati e un numero crescente di lettori, tanto che la sua cultura anche se non ancora di massa non era più solo di *élite*; nella sua apertura eclettica aveva superato i confini tradizionali fra *gentry* e mercanti, uomo e donna, testi morali e di divertimento, pubblico e privato, riconosceva la superiorità della Grande Tradizione, condivideva con i costumi dei letterati tutta una serie di gusti raffinati.

Si venne formando così un nuovo strato di fruitori di testi stampati per i quali la lettura non era finalizzata a scopi pratici (religiosi, morali o sociali), ma era volta al puro svago. Si trattava in gran parte di quelle stesse *élites* urbane di proprietari assenteisti che provenivano dagli strati identificati con la *gentry*, letterati, figli di letterati, e talvolta le loro figlie e mogli. Fra questi comunque si annoverano anche lettori appartenenti a famiglie mercantili, sempre che sia possibile distinguere la classe dirigente intellettuale e politica da quella dei grossi commercianti; in totale si può stimare intorno al 5% della popolazione totale e al 10% di quella maschile la porzione in grado di leggere. « ai letterati, - è scritto nell'ultima novella della raccolta del 1620, intitolata "Le pietre che annuiscono" (*Shidianou*)<sup>13</sup> - finito il loro studio quotidiano, rimane del tempo libero: alcuni di essi lo dedicano alla calligrafia; altri all'apprendimento della pittura, esercitandosi con vecchi tronchi, con piante, bambù e pietre; altri ancora compongono poesie e canzoni; e infine, persino quelli dotati di minore intelligenza leggono libri di svago e commedie.»

Ciò significa che alle trasformazioni economiche e a quelle sociali seguirono grandi cambiamenti culturali, che nel XVII secolo videro l'emergere di nuovi modi di vivere. Secondo l'ideologia ufficiale confuciana di tipo fisiocratico, il periodo precedente era caratterizzato dalla "bontà e semplicità dei costumi", *chunhou fengsu*; ciò significava una relativa perequazione della ricchezza ed una certa coesione sociale. Nell'ambito di tale concezione, l'agricoltura era considerata molto più importante del commercio; cia-

---

<sup>12</sup> Cfr. [Guangxu] *Jinhuaxian zhi*, pp. 957-59, cit. in CHANG CHUN-SHU AND CHANG HSUEH-LUN, *Crisis and Transformation in Seventeenth-Century China. Society, Culture, and Modernity in Li Yu's World*, Ann Arbor, The University of Michigan press, 1992, p. 135.

<sup>13</sup> *Shidianou* (Nei Menggu Xinhua shudian, Hohhot 1985), 14:302. Si tratta di una raccolta di 14 novelle della fine della dinastia Ming. Cfr. A. LÉVY, *Le conte en langue vulgaire du XVII siècle*, Paris 1981, pp. 360-64 e P. HANAN, *The Chinese Short Stories: Studies in Dating, Authorship, and Composition*, Cambridge Mass. 1973, pp. 70-74, Id., 1981, p. 125. Quando non viene altrimenti specificato, si fa riferimento alla ristampa della Shijie shuju del 1979.

scuno doveva essere soddisfatto del proprio lavoro e del proprio *status*, stabilito in modo chiaro anche attraverso le differenze di abbigliamento; le donne dovevano dedicarsi alle attività domestiche ed alla tessitura<sup>14</sup>; la parsimonia appariva come un modello generale, comune sia fra le grandi che tra le piccole famiglie<sup>15</sup>.

Esiste, naturalmente, un problema di credibilità e di affidabilità delle fonti. I riferimenti al turbamento dell'ordine sociale, contenuti in numerosi testi di questo periodo, riecheggiano molte delle critiche e delle osservazioni che si riscontrano in fonti più antiche, sin dall'epoca preimperiale, e ricordano il tipico atteggiamento dei *laudatores temporis acti*. È possibile inoltre che tali descrizioni pecchino di una eccessiva idealizzazione o semplificazione.

Tuttavia si deve rilevare che non soltanto i documenti ufficiali, come gli annali imperiali e le cronache locali, ma anche gli scritti e le compilazioni dei privati presentano la stessa immagine di un mutamento radicale nella società, che in passato era stata ben ordinata e aveva rispettato le norme morali e sociali. All'inizio della dinastia Ming, l'accento posto sullo sviluppo agricolo e sulla stabilità della società rurale, l'imposizione di norme rigide per il mantenimento di rapporti "ordinati" fra i diversi strati sociali, la presenza di una forte tensione morale, erano tutti elementi che avevano contribuito alla stabilità della società nel suo complesso. Con il venir meno o con il cambiamento di tali fattori, anche la situazione generale subì dei mutamenti. Inoltre la relativa attendibilità delle fonti è rafforzata dal fatto che tali cambiamenti ci sono presentati in un arco di tempo piuttosto ampio, in relazione allo sviluppo economico verificatosi nelle differenti aree. Nelle zone meno sviluppate dei centri del Jiangnan (nelle attuali province del Jiangsu e del Zhejiang), viene descritta, infatti, una situazione più stabile rispetto ad altre aree più avanzate, almeno fino alla metà della dinastia Ming ed oltre<sup>16</sup>. Ciò significa che i cambiamenti si sono verificati in modo più o meno graduale, in corrispondenza del tasso di commercializzazione verificatosi a livello locale, e le fonti sembrano rispettare tale realtà.

Apprendiamo quindi che i costumi tradizionali si vennero progressivamente degradando: in seguito all'aumento dei consumi, le economie locali persero la loro autosufficienza e l'industria e il commercio divennero sempre più importanti<sup>17</sup>. In modo analogo a quanto è avvenuto nelle moderne "società dei consumi", in alcune aree urbane la ricerca del piacere e la libera soddisfazione dei desideri acquistarono sempre più peso, mentre l'ostentazione del lusso andò sostituendo la precedente "frugalità", *jian*. Era come se si fosse scatenata una gara - è riferito nelle fonti - per imbandire mense più raffinate ed indossare le vesti più sontuose. He Liangjun ricordava che durante la sua gioventù nei

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio, GU YANWU, *Tianxia junguo libing shu*, [Tokyo 1975] 9:76; 15:6.

<sup>15</sup> Si vedano i numerosi esempi tratti dalle cronache locali, citate da XU HONG, *Mingmo shehui fengqi de bianqian - yi Jiang-Zhe diqu wei li* -, "Dongya wenhua", 1986, pp. 83-90.

<sup>16</sup> Cfr. XU HONG, *ibidem*, pp. 87-90, 101, 83-90.

<sup>17</sup> Vedasi, fra i molti esempi, un brano di GU Yanwu dal *Tianxia junguo libing shu*, oppure di He Liangjun, *Siyoushai congshuo* 9:111-2.

banchetti per quattro o sei invitati venivano portati cinque piatti principali e cinque contorni, e che comunque le famiglie di notabili non organizzavano pranzi di lusso più di una o due volte l'anno. Nella seconda metà del XVI secolo, invece, persino la gente comune organizzava banchetti di oltre dieci portate, mentre presso i ricchi i pranzi arrivavano ad un centinaio di portate. Era tale lo sfarzo e la ricercatezza che - lamentava He Liangjun - persino Confucio se fosse rinato allora non sarebbe stato in grado di far rivivere la frugalità dei bei tempi passati<sup>18</sup>. Per ascendere la scala sociale, la gente più umile giungeva fino ad acquistare titoli di rango ed a portare abiti che erano considerati privilegio degli strati superiori<sup>19</sup>. Interessante è l'enfasi posta dalle fonti sull'abbigliamento, in quanto espressione delle distinzioni sociali. I mutamenti arbitrari in tale settore, come nel carattere delle abitazioni, comportavano un turbamento a livello morale e sociale<sup>20</sup>.

La situazione era resa ancora più confusa dalla rigidità del sistema degli esami, in contraddizione con le nuove possibilità di mobilità sociale offerte dallo sviluppo economico. Non è un caso che in questo periodo vennero elaborate le più disparate concezioni sul destino, e che vari sistemi filosofici accolsero e combinarono lo sforzo morale e l'autodisciplina con elementi della morale e della religiosità popolare. Tipiche, a questo proposito, sono le idee di Yuan Huang (1533-1606), che venivano incontro alle ambizioni di ascesa sociale del popolo comune.

Le famiglie dei funzionari si davano al commercio, e membri delle famiglie mercantili intraprendevano la carriera burocratica. Ognuno gareggiava per la ricchezza e per il potere<sup>21</sup>. Tali cambiamenti erano concepiti dai contemporanei come un sintomo della decadenza morale e sociale dei tempi: "Nell'antichità - scriveva Gui Youguang (1506-1571) - le quattro principali classi sociali avevano ciascuna le proprie distinte funzioni, ma successivamente le distinzioni di *status* fra i letterati, i contadini e i mercanti sono state sconvolte"<sup>22</sup>. Numerosi intellettuali lamentavano il comportamento dei "nuovi ric-

<sup>18</sup> HE LIANGJUN, *Siyouzhai congshuo*, 34:314.

<sup>19</sup> Per esempio, FAN Lian (1540 -?), nelle sue annotazioni della fine del XVI secolo, *Yunjian jumu chao*, riporta che i poveri, che non potevano permettersi il lusso di acquistare la seta, compravano i vestiti eleganti ma di seconda mano dai monti di pegno, per non essere da meno delle famiglie ricche ed elevate. Inoltre, YE Mengzhu, nei suoi scritti del XVII secolo, *Yueshi bian*, osserva che persino la gente di umile condizione usava vestire con seta e vestiti eleganti (*Yueshi bian*, 8:180-1). Cfr. XU HONG, *Mingmo shehui fengqi de bianqian*, p. 105.

<sup>20</sup> Vedasi, per le norme, [Wanli] *Da Ming huidian*, 61:35-40 (*Libu*19)

<sup>21</sup> Scriveva FANG Yizhi: "[...] Oggi, fra i principi, i signori, e gli alti funzionari, sin fino ai letterati ed alla gente comune, sono rari coloro che non siano interessati ad accrescere la loro ricchezza. Diversa può essere la loro estrazione sociale, ma identica è la ragione della loro cupidigia. [...] Il potere è la base dell'influenza, ed i guadagni derivano dall'influenza. Al giorno d'oggi, chi è incorrotto e rispettabile è messo in ridicolo dal resto del mondo, mentre chi ha il potere e l'influenza è invidiato ed accresce sempre più la sua prosperità." (FANG Yizhi, *Huozhi lun*, *Fushan wenji qianbian*, 3:3a,6b; cfr. la traduzione di W. PETERSON, *Bitter Gourd, Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*, New Haven and London 1979, 76-77).

<sup>22</sup> Cfr. *Zhenchuan xiansheng ji*, 13:319. Cfr. anche Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China, Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, New York 1962, p. 72 (*La Cina. Il sistema sociale (1368-1911)*, Torino 1974, p. 100).

chi”, che ignoravano le norme di distinzione sociale. Li Banghua (1574-1644), ad esempio, condannava il lusso di numerosi abitanti della capitale, che spesso avevano un tenore di vita superiore alle loro possibilità, specialmente nelle cerimonie di matrimonio o nei funerali; le prostitute e gli attori - lamentava poi - si mescolavano con il popolo ordinario, e persino i poveri adornavano il capo con oro e perle, e le donne comuni si vestivano come quelle nobili<sup>23</sup>. Lamentele analoghe si possono leggere a proposito del lusso, degli sprechi e degli sperperi notati in molti strati della società di Suzhou<sup>24</sup>. È possibile che la diffidenza di molti letterati nei confronti della circolazione dell’argento<sup>25</sup> traesse origine dal senso di incertezza dovuto appunto alle grandi trasformazioni socio-economiche allora in corso, ed ai loro effetti devastanti sull’armonia sociale<sup>26</sup>. Anche la moda femminile aveva avuto grande impulso dallo sviluppo del mercato, e nuovi disegni, talvolta anche bizzarri, stimolavano frequenti cambiamenti nell’acconciatura e negli abiti. I colori erano diventati più sgargianti, i vestiti più attillati, i tacchi delle scarpe più alti. Come osservava Gu Qiyuan (1565-1628) a proposito di Nanchino, mentre alla fine del XVI secolo la moda femminile cambiava ogni dieci anni, agli inizi del secolo successivo tali mutamenti avvenivano ogni due o tre anni. Persino per gli uomini erano sul mercato una quindicina di tipi di copricapo, zoccoli e scarpe per le varie stagioni<sup>27</sup>.

L’ascesa dei mercanti, specie di quelli del sale e quelli interprovinciali aveva modificato progressivamente la tradizionale diffidenza confuciana nei confronti del commercio. Ma specie nelle aree con l’economia mercantile più sviluppata, come nelle provincie costiere, si era affermata un duplice atteggiamento, che ricorda per molti aspetti – *mutatis mutandis* – la situazione contemporanea: Ufficialmente l’etica confuciana era rispettata e disprezzato era ogni pensiero utilitaristico, ma nella vita pratica la priorità era data all’economia. Questo valeva per i commercianti, ma anche per quegli strati intermedi che facevano parte della cosiddetta *gentry* commerciale<sup>28</sup>. Un fenomeno concomitante è dato dall’aumento del numero dei cosiddetti “eremiti urbani”, *shiyin*, cioè di quei letterati che, nelle città, conducevano una vita simile a quella della gente comune<sup>29</sup>. Molti di loro si dedicavano alla poesia e alla pittura, alla calligrafia ed alla collezione di oggetti d’arte. Questo fenomeno assunse dimensioni molto ampie soprat-

<sup>23</sup> Cfr. LI BANGHUA, *Li Zhongwen xiansheng ji*, 6:54b, cit. in Albert CHAN, *The Glory and the Fall of the Ming Dynasty*, Norman 1982, p. 314.

<sup>24</sup> Cfr. *Suzhoufu zhi*, *Fengsu*, 3:30-34.

<sup>25</sup> Cfr. ad esempio, la posizione di Gu Yanwu, HUANG Zongxi, e FANG Yizhi.

<sup>26</sup> Cfr. W. PETERSON, *Bitter Gourd*, pp. 78-80.

<sup>27</sup> Vedasi YE Mengzhu, *Yueshi bian*, Taipei 1982, pp. 178-82. Cfr. anche CHANG CHUN-SHU e CHANG SHELLEY HSUEH-LUN, *Crisis and Transformation in Seventeenth-Century China*, p. 149, 154-55.

<sup>28</sup> Cfr. R. PTAK, *Merchants and Maximization: Notes on Chinese and Portuguese Entrepreneurship in Maritime Asia, c. 1350-1600*, in *Maritime Asia. Profit Maximisation, Ethics and Trade Structure, c. 1300-1800* a cura di K. A. SPRENGARD e R. PTAK, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1994, pp. 42-43.

<sup>29</sup> Cfr. ZHAO Yi (1727-1814), *Ershi'er shi zhaji*, 34:718, dove è notato che durante la dinastia Ming è ingente il numero di studiosi privi di titolo ufficiale.

tutto alla fine dei Ming, quando il numero dei candidati agli esami per il reclutamento dei funzionari aumentò e la competizione fra i letterati divenne sempre più difficile. Inoltre, i violenti contrasti in seno al governo e alla corte rendevano sempre più rischiosa l'attività politica, scoraggiando molti dall'intraprendere la carriera burocratica. Era infine relativamente facile trovare altre fonti di guadagno, a causa del rapido sviluppo economico. Questi studiosi elaborarono spesso proprie concezioni, talvolta estetizzanti e con forti tinte soggettivistiche, non sempre conformi a quelle ortodosse. È possibile rinvenire precedenti in periodi più antichi, dai *fengliu*, gli eleganti damerini delle dinastie Wei e Jin<sup>30</sup>, a quelli delle dinastie Song e Yuan, ma si trattava solo di fenomeni marginali, i quali mai avevano assunto un'importanza paragonabile a quella che si riscontra in questo periodo<sup>31</sup>.

Il quartiere dei divertimenti di Nanchino (Qinhuai), così come la Collina della Tigre (Huqiushan), presso Suzhou, divennero centri e simboli di questa vita cittadina e raffinata, in cui letterati, studenti e mercanti trascorrevano il tempo libero con famose e belle cortigiane, in una atmosfera sofisticata. Una testimonianza di questa vita è riportata nel seguente brano di Zhang Dai (1597-1684?): "Le alcove lungo il fiume Qinhuai erano confortevoli, convenienti per gli incontri, adatte per i piaceri. Benché l'affitto fosse molto alto, esse erano ogni giorno piene di ospiti. Imbarcazioni dipinte, accompagnate dalla musica di flauti e tamburi, andavano e venivano [nel fiume] con percorso circolare. Fuori dalle stanze, le abitazioni si aprivano sul fiume con ampie terrazze con balaustre rosse (...) Durante i mesi estivi, la gente si sdraiava sulle terrazze, dopo avere fatto il bagno. Nei padiglioni sulle due rive saliva una brezza odor gelsomino, che eccitava uomini e donne con il suo forte profumo. Le cortigiane, con i tondi ventagli e le sete leggere, i capelli sparsi sulle tempie e gli chignon inclinati, attiravano gli uomini languidamente. Ogni anno, il quinto giorno della quinta lunazione, signori e signore della capitale affollavano le rive per vedere le barche con le lanterne (...) <sup>32</sup>".

Nel campo ideologico e culturale, uno straordinario sviluppo investì le arti, la letteratura, il pensiero e gli studi, che in questo periodo godettero di una libertà senza precedenti<sup>33</sup>. Tra i nuovi elementi, quelli di maggiore portata apparvero nella cultura urbana, specie nelle aree più avanzate del Jiangnan, dove l'influenza della *gentry* e dei ricchi mercanti sulla narrativa, la pittura e le rappresentazioni teatrali era più marcata. Il fenomeno dei "pittori-letterati", apparso in epoca Song, si ripresentò su nuove basi teoriche,

<sup>30</sup> Cfr. il 20mo capitolo in FUNG YU-LAN, *A Short History of Chinese Philosophy*, [a cura di D. BODDE], New York 1948 (*Storia della filosofia cinese*, Milano 1956 [1948]).

<sup>31</sup> Vedasi la discussione sui *wenren*, "uomini di cultura", in PETERSON, *Bitter Gourd*, pp. 25-35. Sul concetto di "uomini nuovi", cfr. YOSHIKAWA Kojirō, *Gen Min shi gaisetsu*, in *Chûgoku shijin senshû*, Tokyo, 1963, II, 2, pp. 103-104, citato da PETERSON. Secondo YOSHIKAWA, questo concetto dovrebbe essere usato a partire dalla dinastia Yuan.

<sup>32</sup> ZHANG DAI, *Tao'an mengyi, Qinhuaihe fang*, 4:46. Cfr. la desolata descrizione dello stesso quartiere, dopo la caduta dei Ming, fatta da Kong Shangren nell'epilogo del *Taohuashan* (cfr. il paragrafo sul destino "sociale e politico". Sempre sul quartiere di Qinhuai, cfr. YU HUAI, *Banqiao zaji* e ZHUQUAN jushi, *Xu Banqiao zaji*. Vedasi anche H. LEVY, *A Feast of Mist and Flowers. The Gay Quarters of Nanking at the End of the Ming*, Yokohama 1967.

in cui moderne teorie estetiche si combinavano con un profondo impegno di autorealizzazione, che tuttavia non respingeva i modelli e i canoni tradizionali<sup>34</sup>. Dinamismo morale e tensione religiosa, rigorismo e libertinismo, impegno socio-politico e introspezione psicologica erano tutti presenti in numerosi circoli che pullulavano ovunque. Uno stile semplice ed espressivo prevaleva nella prosa, destinata a un largo pubblico; ed aumentò il numero dei racconti erotici, benché questi ultimi fossero ufficialmente proibiti. Oltre alla capillare influenza esercitata dal confucianesimo tra la popolazione - in un processo di integrazione sempre più vasto<sup>35</sup>, è da segnalare quella proveniente dalla concezione delle Tre Dottrine, *sanjiao*,<sup>36</sup> che interessava sia gli strati popolari che quelli colti. Il buddhismo e il taoismo conobbero nuovi sviluppi, grazie all'opera di Zhuhong (1535-1615) o di alcune scuole esoteriche, mentre le tendenze sincretistiche all'interno e al di fuori del neoconfucianesimo ebbero un grande sviluppo<sup>37</sup>. Un profondo sentimento religioso accompagnava la ricerca speculativa e morale, mentre un nuovo interesse per l'individuo emergeva sia nel lavoro di esegesi dei Classici, sia nella letteratura popolare. A livello popolare si diffusero capillarmente movimenti sincretisti, con un nuovo ideale religioso, fatto di devozioni quotidiane, semplici, prevalentemente praticate dalle donne a casa.

A confondere il modello ideale della divisione dei ruoli fra donna e uomo aveva contribuito notevolmente la rivoluzione sociale e quella commerciale, a seguito dello sviluppo dell'economia di mercato. Il sistema ortodosso, incentrato sulla figura dell'imperatore, del padre e del marito, fu scosso quasi da una rivoluzione culturale.

<sup>33</sup> Cfr. A. LÉVY, *Etudes sur trois recueils anciens de contes chinois*, "T'oung Pao", 52, 1-3, 1965, p. 136.

<sup>34</sup> Cfr. S. BUSH, *The Chinese Literati on Painting*, Cambridge Mass. 1971; YOSHIZAWA TADASHI, *Kokusui*, 82,9, 1942, pp. 257-62; 82,11, pp. 345-50; 82,12, pp. 336-81; 83,1, 1943, pp. 27-32; FU MARILYN, FU SHEN, *Studies in Connoisseurship*, Princeton 1973; R. BARNHARDT, *The Wild and Heterodox School in Ming Painting*, in *Theories of the Arts in China* a cura di S. BUSH e C. MURCK, Princeton 1983, pp. 365-96; J. CAHILL, *Fantastics and Eccentrics in Chinese Paintings*, New York 1967; J. CAHILL, *The Restless Landscape*, Berkeley 1971; J. CAHILL, *Parting at the Shore: Chinese Painting of the Early and Middle Ming Dynasty*, New York -Tokyo 1978; J. CAHILL, *Distant Mountains: Chinese Painting of the Late Ming Dynasty*, New York-Tokyo 1982; J. CAHILL, *The Compelling Image: Nature and Style in Seventeenth-Century Chinese Painting*, Cambridge Mass. 1982.

<sup>35</sup> Per l'applicazione del concetto gramsciano di "egemonia" alla Cina imperiale, cfr. D. JOHNSON, *Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China*, in *Popular Culture in Late Imperial China* a cura di D. JOHNSON, A. J. NATHAN, E. S. RAWSKI, *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley-Los Angeles-London, California University Press, pp. 34-72.

<sup>36</sup> Sulle "Tre dottrine" nel tardo periodo Ming cfr. ARAKI K., *Confucianism and Buddhism in the Late Ming*, in *The Unfolding of Neo-Confucianism* a cura di T. de BARY, New York, 1975, pp. 46-53; KOYANAGI Shikita, *Minmatsu no sankyô kankei*, in *Takase hakushi kanreki kinen*, Kyoto, 1928, pp. 349-70; ZHENG Zhiming, *Mingdai sanyi jiao zhu yanjiu*, Taibei, 1988; K. CH'EN, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton 1964, p. 439; LIU Ts'un-yan, *Lin Chao-en, the Master of the Three Teachings*, "T'oung Pao", 53, 4-5, 1967, pp. 253-78; J. BERLING, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, 1980, e ID., *Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in the Romance of the Three Teachings*, Berkeley, 1985.

<sup>37</sup> Si vedano, ad esempio, lo stesso ZHU Hong (1535-1615), YUAN Huang (1533-1606), LIN Zhao'en (1517-1598), LI Zhi (1527-1602).

Nel nuovo clima istauratosi verso la fine Ming, questa maggiore dedizione della donna agli affetti porta ad una certa rivalutazione della figura femminile, e la superiorità attribuita ad un nuovo tipo di eroina, come Du Liniang rispetto a quella di Liu Mengmei nel “Padiglione delle peonie”, oppure di Sanqiao'er nei confronti del marito Jiang Xingge, di Jin Yunu sullo sposo Mo Ji, rispettivamente nella prima e nella ventisettesima storia dei “Racconti antichi e moderni” (*Gujin xiaoshuo*). Così, paradossalmente, proprio in relazione alle differenze culturali, la donna, sia pure una cortigiana, viene sempre più presentata sotto una luce positiva<sup>38</sup>. Il mutamento dell’immagine della cortigiana culmina con la sua identificazione con l’amore ideale, nel XVII secolo. Molte di queste donne erano poetesse, calligrafe, pittrici, cantanti e musiciste; erano spesso accettate nei circoli letterari, ospiti regolari delle residenze dei letterati. Alcune di esse poi facevano di fatto parte di accademie politiche quale la Società della Rinascita, *Fushe*, e parteciparono a vari movimenti di resistenza contro i mancesi, abbinando avventure amorose ad impegno politico, privato e pubblico. Molti sono gli esempi di relazioni fra letterati e cortigiane, in questo periodo, non soltanto nei racconti o sulle scene, ma nella vita reale. Alcune di esse divennero un nuovo modello di “donna di talento” (*cainü*), alla pari delle loro controparti letterarie. Inoltre, il teorico capovolgimento dei ruoli fra marito e moglie, e la crescente importanza assunta da quest’ultima - a livello di percezione e di immaginario più che di costume o di diritto, naturalmente - si riflettono nell’insistenza con cui il tema della gelosia e della prepotenza femminili vengono trattati: ad esempio, nei “Matrimoni predestinati per risvegliare il mondo” (*Xingshi yinyuan zhuan*)<sup>39</sup>, viene dileggiata con

<sup>38</sup> Sul ruolo delle anomalie nella identità sessuale del periodo Ming e Qing, vedasi il pionieristico saggio di C. FURTH, 1988, pp. 1-31, e il capitolo “Dislocations in Gender” di J. ZEITLIN, *Historian of the Strange. Pu Songling and the Chinese Classical Tale*, Stanford, Stanford U.P., 1993, pp. 98-131. Sul capovolgimento dei ruoli, si vedano ad esempio le donne superiori agli uomini presentate nell’introduzione dell’antologia di novelle di FENG MENGLONG, *Gujin xiaoshuo* [“Racconti antichi e moderni”, d’ora in avanti abbreviata in *Gjxs*] (28:416-19); cfr. anche *Jinghuayuan* (“Il destino dei fiori nello specchio”), 7:26-8:27; *Gjxs* 24, 27; i racconti dodicesimo e trentaduesimo dell’antologia di LING Mengchu “Battendo il pugno sul tavolo per lo stupore: seconda raccolta” (*Erke Pai’an jingqi* [*EkPajq*]); il diciannovesimo racconto della “Raccolta del Lago Occidentale” (*Xihu erji*); la sesta novella dell’antologia intitolata “Splendide storie del Lago Occidentale” (*Xihu jiahua*); il quinto racconto della raccolta “La pietra risvegliata dalla sbornia” (*Zuixing shi*, 5:35-43). Sulle due ultime opere vedasi A. LÉVY, *Le conte en langue vulgaire*, pp. 389-92, 404-7. Sul ruolo e il prestigio delle cortigiane famose nelle città del Jiangnan alla fine Ming, si veda ad esempio l’amore eroico della giovane Dong Bai, come viene descritto nelle memorie (*Yingmei’an yiyu*) di Mao Xiang (1611-1693), oppure l’esaltazione che Xu Lin (1462-1538) fa di Wulingchun.

<sup>39</sup> “Matrimoni predestinati per risvegliare il mondo” (*Xingshi yinyuan zhuan*), è un romanzo della fine del XVII o degli inizi del XVIII secolo, la cui paternità è ancora incerta e da alcuni studiosi è stata attribuita a Pu Songling. Il racconto, incentrato sul capovolgimento dei rapporti fra i sessi, presenta le angherie perpetrate da una donna prepotente e gelosa nei confronti di un uomo debole e succube, ed è diviso in due parti, unite dal legame della reicarnazione e della retribuzione karmica. La maggiore studiosa dell’opera è YENNA WU (*Marriage Destinies to Awaken the World: A Literary Study of Xingshi yinyuan zhuan*, Ph. D. dissertation, Harvard 1986; id., *The Inversion of Marital Hierarchy: Shrewish Wives and Henpecked Husbands in Seventeenth-Century Chinese Literature*, “Harvard Journal of Asiatic Studies”, 48,2, 1988, pp. 363-82). Cfr. anche M. EPSTEIN (1992) sul capovolgimento dei ruoli dei due sessi in alcuni romanzi dell’epoca Qing. Vedasi anche P. SANTANGELO, *Il “peccato” in Cina. Bene e male nel neoconfucianesimo dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Bari 1991, pp. 226-39.

sarcasmo la gelosia femminile, o la presenza ingombrante di donne terribili e “bisbetiche” (*pofu*) che tormentano e umiliano lo spaurito consorte, succube dell'autorità femminile (*zhe yu kunwei*); o ancora si veda nel noto romanzo erotico *Jin Ping Mei* la pietosa figura di Wu Da, costretto a subire in silenzio le sfuriate della moglie infedele ed a reprimere la propria ira (*tunqi*).

Inoltre, benché la condizione della donna fondamentalmente non fosse mutata come *status* sociale, nelle famiglie colte essa sembra abbia conquistato un maggiore spazio per la propria vita e la propria persona, e la sua istruzione senz'altro ha beneficiato delle nuove situazioni createsi negli ambienti urbani. Le funzioni della famiglia come istituzione sociale, politica e culturale subirono profonde modifiche, accrescendosi, e spostando i limiti fra il pubblico e il privato, col potenziamento dei clan come fattori di perequazione interna e di stabilità sociale. Per esempio, lo sviluppo economico da un lato e la diffidenza verso la vita politica dall'altro - almeno nel clima caotico fine Ming e nei primi decenni della dominazione mancese - contribuirono ad accrescere il valore della vita domestica, e la coltivazione di arti, passatempi e divertimenti. Così collezionismo, antiquariato, floricultura, e altre passioni anche tra le più strane, si andarono affermando fra le classi più agiate, a dimostrazione della raffinatezza e dell'originalità personali. I matrimoni, pur non perdendo il loro ruolo strategico nelle interrelazioni e alleanze fra le famiglie, si arricchirono di nuovi significati, come pure frequenti divennero quelli combinati fra membri di differenti strati sociali. La tradizionale ferrea distinzione dei ruoli fra uomo e donna andò incontro ad una certa confusione a seguito di queste trasformazioni sociali ed economiche. All'insegna della difesa della pace domestica e della restaurazione dell'ordine sociale, si avvantaggiò l'istruzione delle donne nelle famiglie degli strati superiori.

Questo fu un periodo in cui si ebbe anche il rifiorire di varie tendenze religiose, buddhiste, taoiste e soprattutto sincretiste, nell'ambito della cosiddetta *Sanjiao* (“Tre Dottrine”, cioè confucianesimo, taoismo e buddhismo), sia a livello popolare che di corte. L'ideologia ufficiale si basava sul neoconfucianesimo, cioè su quella grande corrente di pensiero sviluppatasi in epoca Song (960-1279) per il recupero dei valori confuciani originari ed in funzione anti-buddhista, ma che aveva ereditato elementi e problematiche sia dal buddhismo che dal taoismo. Nella sua sintesi, il neoconfucianesimo era riuscito a collocare in una dimensione cosmica i valori etici elaborati dai primi confuciani ed incarnati nella gerarchia dei rapporti familiari, comunitari e politici. Alla Scuola del Principio, che si fa risalire ai fratelli Cheng ed a Zhu Xi (1130-1200), e che appunto viene chiamata Cheng-Zhu, se ne contrappose presto un'altra, che viene fatta risalire a Lu Xiangshan (1139-1193). Nuovi contributi erano venuti ad esempio già all'inizio della dinastia Ming dagli statisti del cosiddetto gruppo di Zhedong, come Liu Ji (1311-1375) e Wang Wei (1323-1374). Mentre la Scuola del Principio tendeva ad oggettivizzare le norme morali e sociali nel principio universale, la Scuola della Mente poneva al centro della speculazione la Mente, fonte ultima di ogni giudizio, identificata con il principio. Un contributo fondamentale a quest'ultima scuola sarebbe venuto da Wang Yangming (1472-1528), per le nuove prospettive che sarebbero scaturite dal suo pensiero in campo speculativo e politico.

Nell'ambito di questa corrente, e talvolta ai margini di essa, il pensiero cinese sperimentò nuovi sviluppi interessanti. Si modificarono alcuni temi dei dibattiti iniziati in

epoca Song, e si affacciarono nuove interpretazioni dei Classici confuciani, se non addirittura una loro critica testuale di tipo moderno. Alcuni pensatori, partendo da un più articolato interesse per l'individuo, giunsero ad un'analisi dei testi che permetteva loro di modificare o rifiutare la filosofia speculativa Song, e vennero elaborando nuovi concetti. Si moltiplicarono inoltre le scuole di pensiero, specie durante il secondo periodo Ming. E inoltre, nonostante la prevalenza dell'accademismo nell'ultima dinastia (durante la quale fra l'altro notevoli furono le compilazioni a carattere ufficiale, come enciclopedie, rimari, dizionari, collezioni), tendenze iconoclaste si manifestarono non solo nel pensiero, ma anche nelle arti figurative, soprattutto nella pittura. Di grande valore sono soprattutto le elaborazioni dei membri della scuola Taizhou, che si rifaceva a Wang Yangming, Wang Gen (1483-1541), Wang Ji (1498-1583), Luo Rufang (1515-1588), Li Zhi (1527-1602), e successivamente dei grandi pensatori Qing di varia tendenza, come Gu Yanwu (1613-1682), Huang Zongxi (1610-1695), Wang Fuzhi (1619-1692), Fang Yizhi (1611-1671), Yan Yuan (1635-1704), Dai Zhen (1723-1777), Zhang Xuecheng (1738-1801).

Benché tale rivoluzione non abbia quasi mai assunto un atteggiamento iconoclastico, eccetto qualche volta, come nel caso del noto pensatore eterodosso Li Zhi,<sup>40</sup> il suo impatto è evidente nel soggettivismo e relativismo della speculazione filosofica, ed ancor più in campo letterario, nella fioritura della narrativa (*xiaoshuo*). Il *xiaoshuo* era di per sé una "forma letteraria eterodossa"<sup>41</sup>, oggetto di disprezzo per i suoi supposti effetti sovversivi nei confronti della morale collettiva, in quanto si riteneva che confondesse le menti del popolo e spingesse al disordine e alla ribellione, alla lussuria e all'adulterio. Spesso violava, si diceva, il valore dell'autocontrollo, e virtù come la pietà filiale, la prudenza e la temperanza. Specialmente i racconti del tardo periodo Ming si soffermavano sul contingente, o su dettagli scabrosi, su ciò che è transitorio, sul "privato" e sull'individuale, con un attento interesse verso il mondo femminile<sup>42</sup>. Le condizioni psicologiche, l'introspezione ed i sogni divennero sempre più oggetto di particolare attenzione<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Esemplare è ciò che Li Zhi diceva di se stesso, e delle sue opinioni non conformiste: "(...) Quegli [autori] che gli antichi apprezzavano e consideravano validi, per la maggior parte io li considero ipocriti, pedanti, indegni e del tutto inutili. Quelli che essi disprezzavano, disdegnavano, respingevano e deridevano, io li considero tutti degni di fiducia per lo stato, la famiglia e l'individuo. La mia valutazione è di gran lunga differente da quella degli antichi (...)" (LI ZHI, *Fenshu, Dushu le bingyin*, 6:226). Prima della morte, è stato riportato che egli abbia risposto ad una guardia che gli aveva chiesto la ragione della sua licenza nello scrivere: "Questo colpevole ha scritto molti libri vantaggiosi per i saggi insegnamenti e non dannosi." (Cfr. YUAN Zhongdao, *Kexue zhai jinji*, II, 3:61). Questi atteggiamenti non si limitavano alla persona di Li Zhi, ma esprimevano il clima del periodo.

<sup>41</sup> Per i significati di "trivialità" (*xiao*), di "stravaganza" (*wai*) e di "grossolanità" (*ye*), cfr. A. PLANKS, *Towards a Critical Theory of Chinese Narrative*, in *Chinese Narrative. Critical and Theoretical Essays* a cura di A. PLANKS, Princeton 1977, pp. 309-352.

<sup>42</sup> Cfr. R. K. McMAHON, *The Gap in the Wall: Containment and Abandon in Seventeenth-Century Chinese Fiction*, Ph.D. Princeton Un., 1984, pp. ii-iii, ID, *Causality and Containment in Seventeenth-Century Chinese Fiction*, Leiden 1988.

<sup>43</sup> Cfr. W. IDEMA, *Chinese Vernacular Fiction: The Formative Period*, Leiden 1974, p. 132.

Fra queste trasformazioni, tutt'altro che trascurabile è l'evoluzione che si manifesta nell'atteggiamento verso i sentimenti e nella loro percezione alla fine del periodo Ming. Come è stato notato, nella narrativa dell'inizio della dinastia, il modello dell'eroe (*haohan*), o del "cavaliere" (*haoxia*), aveva un ruolo rilevante. Per lo più si può affermare che questo genere di letteratura, detto "cavalleresco", fosse espressione di un ideale "maschile", di un impegno eroico per raddrizzare i torti, difendere i deboli, con l'onore e il coraggio al primo posto nella scala dei valori; la donna e l'amore erano secondari se non addirittura ignorati. A differenza che nella tradizione cavalleresca occidentale, tale genere riservava ampio spazio alle forti emozioni e passioni ma non all'amore; l'attrazione per l'altro sesso, sia nella sublimazione dell'ideale angelico, sia nella forma non trasfigurata della passione sensuale, erano qui banditi, ed una vena di misoginismo caratterizzava tali composizioni. Emblematico è ad esempio il carattere di Song Jiang, uno degli eroi del romanzo "Sul bordo dell'acqua" *Shuihu zhuan*, per il quale "la donna è completamente irrilevante". Perciò le emozioni descritte in questi romanzi, per quanto potenti e violente, sono in genere semplici, limitate alla tensione morale per la giustizia, mentre le soddisfazioni sensuali sono circoscritte al "vino e al cibo". Benchè questo genere continuasse a riscuotere successo anche in seguito, una nuova sensibilità venne emergendo in modo sempre più diffuso nei personaggi dei racconti e nelle opere pubblicati dalla fine dei Ming in avanti, con una nuova attenzione per i sentimenti femminili, un grande interesse nei confronti delle donne, e la rivalutazione dell'*anima* in senso junghiano<sup>44</sup>. Attratti dalle donne e sensibili alle loro condizioni, gli uomini sono spesso descritti come dei *fengliu*, "grandi amatori", se non come delle "belle persone", *meiren*, dall'aspetto effeminato e dai sentimenti delicati<sup>45</sup>. Questo nuovo atteggiamento emerge dal confronto fra un'opera del XVII secolo, il "Romanzo dei Sui e dei Tang" (*Sui Tang yanyi*) e "Sul bordo dell'acqua" (*Shuihu zhuan*): nonostante il puritanesimo confuciano di base del *Sui Tang yanyi*, il nuovo sentimento di simpatia verso la donna si incarna nella dignità e nella capacità attribuita a molti personaggi femminili, che non si riscontrano in altre opere<sup>46</sup>. Questi stessi sentimenti romantici e raffinati, *fengqing*, sono predominanti in molte opere Ming e Qing, dai drammi di Tang Xianzu (1550-1616) al "Sogno della camera rossa" (*Hongloumeng*) o ai "Sei racconti di una vita fluttuante" (*Fusheng liuji*). Un nuovo atteggiamento si riscontra anche nel riconoscimento di una maggiore dignità, estesa al campo emotivo, al popolo comune, ed in alcuni racconti vengono esaltate la profondità e l'intensità dei sentimenti della gente di bassa estrazione, come l'amore di un venditore d'olio per una cortigiana<sup>47</sup>, o quello della figlia di un capo-mendicante per il

<sup>44</sup>Cfr. C. G. JUNG, *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, VII, Torino 1983.

<sup>45</sup> Cfr. R. K. McMAHON, *The Gap in the Wall*, pp. 91-106. Sul capovolgimento dei tradizionali valori che volevano la cultura appannaggio dei letterati e il fascino delle donne, vedasi, per un'opera di quel periodo, XIE ZHAOZHE, *Wuzazu*, 8:3780-81.

<sup>46</sup> Cfr. Robert HEGEL, "Sui T'ang yen-i": *The Sources and Narrative Techniques of a Traditional Chinese Novel*, Ph.D. Columbia Univ., 1973, pp. 214-19.

<sup>47</sup> Cfr. il terzo racconto dell'antologia di Feng Menglong *Xingshi hengyan*.

marito<sup>48</sup>. Il mondo dei sentimenti femminili è poi oggetto di particolare attenzione in romanzi come il “Sogno della camera rossa” (*Hongloumeng*) e la “Storia perduta della verità” (*Chan zhen yishi*), del periodo Qing.

Anche nel campo dell’espressione poetica e della critica letteraria si manifestarono una serie di cambiamenti notevoli. Li Zhi era consapevole della rilevanza della narrativa, e si fece interprete del nuovo clima in campo letterario, da cui emergeva uno spirito romantico ed espressionistico.

Scriva il già citato Li Zhi: “Nessuno di quelli che nel mondo posseggono un vero talento letterario all’inizio ha intenzione di scrivere. La sua mente è travagliata da tanti fantasmi inesprimibili, nella sua gola si accumulano tante cose che vorrebbe ma non osa esternare; la sua lingua ha spesso tante cose che vorrebbe dire, ma non c’è nessuno con cui confidarsi. Alla fine, la tensione è così carica ed a lungo accumulata da non potere essere più contenuta. E un giorno, preso dalla commozione per una situazione, sospirando a quella vista, afferra la coppa di qualcuno, ed irrorando col vino le proprie sofferenze, dà libero sfogo all’insoddisfazione del suo cuore e fa commuovere per l’eternità con gli strani casi del destino. Dopo avere dato alla luce giada e perle, risplendenti come la via lattea in cielo, allora anche la sua piena coscienza di sé esplode incontenibile in alte grida, in pianti e singhiozzi. Ed anche se coloro che vedono le sue azioni e sentono le sue parole digrignassero i denti e lo volessero uccidere e smembrare, non tollererebbe assolutamente di nascondere [i suoi scritti] sotto una famosa montagna [per la posterità, o di gettarli in acqua o nel fuoco. Quando assisto a questa commedia [*Xixiang ji*, “La Camera Occidentale”], io immagino di incontrare quel signore: ai suoi tempi egli deve essere stato molto insoddisfatto dei rapporti fra sovrano e suddito, e fra gli amici; e per questo egli fece ricorso al destino che unisce e separa le coppie, rallegrandosi della rarità dell’incontro con una splendida fanciulla, e ammirò lo straordinario incontro dello studente Zhang, e per l’inconsistenza dell’amore sensuale, singhiozzando per la bassessa dei suoi contemporanei (...)”<sup>49</sup>”.

Talvolta il poeta non può trattenersi dallo scrivere, e le sue parole non sono altro che l’espressione delle sue emozioni che sgorgano dalle tensioni del suo animo: “Viene chiamato scrittore colui la cui volontà non riesce a contenere l’esplosione dei sentimenti, o che non indugia a scrivere quando è preso dalle emozioni.”<sup>50</sup>. Le teorie letterarie romantiche di Li Zhi derivano dalla sua concezione filosofica della “sincerità della mente”, *zhenxin*: vale a dire la “spontaneità”, la “naturalzza”, o la “mente del fanciullo”: “La mente di fanciullo è la mente sincera (...) Come il bambino è il principio dell’uomo adulto, la mente di fanciullo è l’inizio della mente. [...] Fra i capolavori nel mondo non ve ne è uno che non provenga da una mente di fanciullo”<sup>51</sup>. Non ci sono dubbi sull’in-

<sup>48</sup> Cfr. il ventisettesimo racconto del *Gujin xiaoshuo*.

<sup>49</sup> Li Zhi, *Fenshu, Zashuo*, 3:97. L’opera citata da Li Zhi, generalmente attribuita a Wang Shifu (XIII secolo), trae ispirazione da un racconto Tang, *Yingying zhuan*, la cui trama si basa su una storia di amore, la seduzione e poi l’abbandono di Yingying da parte dello studente Zhang; la felice conclusione è frutto di una revisione successiva.

<sup>50</sup> Li Zhi, *Cangshu, Ruchenzhuan*, 40:692

<sup>51</sup> Cfr. Li Zhi, *Fenshu, Tongin shuo*, 3:98-99.

fluenza esercitata dal soggettivismo della scuola di Wang Yangming sui poeti dei circoli di Gong'an e di Jingling (come Li Mengyang, 1473-1529, Wang Shizhen, 1526-1590, Yuan Hongdao, 1568-1610)<sup>52</sup>.

Ed in questo contesto si ebbe la massima fioritura della narrativa e in particolare della novellistica. Si capovolgono anche gli ordini di valore in campo letterario: lo stesso Li Zhi, nel suo "Libro da bruciare" (*Fenshu*), pone al primo posto le opere teatrali come "La camera occidentale" o i romanzi come "Sul bordo dell'acqua"<sup>53</sup>, mentre si va diffondendo l'uso di commentare i maggiori racconti in volgare. Lo scrittore e critico letterario Jin Shengtan (1610?-1661), nella sua riedizione commentata del romanzo "Sul bordo dell'acqua", esalta quest'opera per l'immediatezza del linguaggio e per il suo equilibrio fra invenzione e verosimiglianza; afferma quindi la famosa discriminante fra lo stile storico e quello letterario: mentre il primo ricorre alla scrittura per trasmettere gli eventi, il secondo crea gli eventi attraverso la scrittura<sup>54</sup>. E Zhang Zhupo (1670-1698), nel suo noto metodo di lettura del già citato *Jin Ping Mei*<sup>55</sup>, dopo aver riconosciuto la negatività dei principali personaggi del romanzo, uomini e donne adulteri e lascivi anziché ministri leali e figli virtuosi, apprezza la comprensione della natura, degli affari e dei sentimenti umani, attraverso la focalizzazione sulle emozioni e i principi. Con l'accrescersi dell'interesse per le passioni, esse acquistano una certa autonomia, per cui viene facilmente trovata loro una giustificazione morale: lo stesso timore può perdere la sua caratterizzazione negativa di vigliaccheria ed essere presentato come prudenza, sotto la motivazione dell'amore filiale<sup>56</sup>. Proprio mentre la morale ufficiale ed ortodossa subisce un notevole rilassamento, numerosi pensatori si pongono la questione del ruolo delle emozioni nella vita del singolo, come pure nella vita sociale e politica.

Alcuni poeti e scrittori della seconda metà della dinastia Ming furono molto attivi nel creare scuole e circoli letterari, sviluppando le proprie teorie, e sottolineando l'importanza delle specificità regionali. Comunque, tutte queste scuole concordavano nel far risalire l'ispirazione poetica ai sentimenti (*qing, gan*), nel riconoscere il relativismo dei

---

<sup>52</sup> Vedasi GUO SHAOYU, *Wenyi fuxing*, 4, 1948, pp. 86-128. Cfr. anche CHI CH'IU-LANG, <Fair Needs Foul>: Moral Ambiguity in Chin P'ing Mei, "Tamkang Review", 3, 2, 1972, pp. 235-251, specialmente p. 247. L'autore individua la presenza di un "carattere romantico" e un'enfasi particolare posta sulle emozioni in alcune correnti poetiche, dai *Chuci*, Canti del Sud, alla letteratura medievale ed ai poemi Tang, sino alla poesia del tardo periodo Ming. Vedasi anche WU HONGYI, *Wan Ming de shitan fengqi*, "Dongya wenhua", 24, 1986, 67-79.

<sup>53</sup> *Fenshu, Zashuo* (Libro da bruciare. Discorsi vari), 3:96-98; 3:109. Li Zhi fu uno dei primi pensatori della sua epoca ad accordare importanza a questa letteratura "minore". Ha commentato sia il romanzo "Sul bordo dell'acqua" (*Shuihuzhuan*) che la "Camera Occidentale" (*Xixiangji*). Altri due noti commentatori furono Zhong Bojing (1574-1624) e Jin Shengtan (1610?-1661).

<sup>54</sup> Tali dichiarazioni rappresentano una tappa fondamentale nell'affermazione dell'autonomia della letteratura e della sua creatività nei confronti del genere storico. Cfr. S. HSIAO-PENG LU, *From Historicity to Fictionality. The Chinese Poetics of Narrative*, Stanford, Stanford U.P., 1994, pp. 137-38.

<sup>55</sup> Per il "Metodo di lettura del *Jin Ping Mei*" (*Jin Ping Mei dufa*) di Zhang Zhupo, vedasi il volume a cura di D. ROLSTON, *How to Read the Chinese Novel*, Princeton 1990, pp. 196-243.

<sup>56</sup> Cfr. ad esempio Gjxs, 7:114.

modelli letterari, nonchè dei criteri estetici e dei valori sociali. Tipico è il rifiuto degli antichi modelli da parte di Yuan Hongdao, in quanto l'imitazione avrebbe ostacolato la libera espressione della sensibilità (*xingling*) e del carattere naturale (*bense*), concetti che sembrano la traduzione in campo letterario delle concezioni filosofiche e sociali di Li Zhi<sup>57</sup>. Il cambiamento nei valori si manifesta anche in un differente orientamento delle emozioni. Un nuovo atteggiamento si riscontra anche nel riconoscimento di una maggiore dignità, estesa al campo emotivo, al popolo comune, ed in alcuni racconti vengono esaltate la profondità e l'intensità dei sentimenti della gente di bassa estrazione, come l'amore di un venditore d'olio per una cortigiana, o quello della figlia di un capomedicante per il marito studente<sup>58</sup>.

Nella letteratura tardo Ming ed inizio Qing, possiamo notare un'evoluzione dei sentimenti, per cui l'ambizione e la ricerca della gloria vengono a tramutarsi in avidità e ricerca della ricchezza. Nel contempo, le preoccupazioni per il prestigio e la dignità sembrano superate dall'invidia e per le condizioni degli strati superiori e dalla vergogna per la povertà per l'umiltà delle proprie condizioni sociali<sup>59</sup>. I matrimoni divennero più liberi, come pure frequenti divennero quelli combinati fra membri di differenti strati sociali, come risulta dalle fonti storiche e dai racconti dell'epoca. Il rilassamento delle norme sociali tradizionali incoraggiò, da una parte, la diffusione di teorie egualitarie, e dall'altra, quella di una percezione nuova della gerarchia sociale, basata sempre di meno sulla scala dei valori e degli *status* codificati, e sempre di più sulla ricchezza. Alcune di queste tendenze si sarebbero riflesse nelle teorie della scuola di Wang Yangming. Le amare e lapidarie parole di Gu Yanwu a proposito dei costumi di Suzhou offrono una chiara immagine di come potesse essere intesa la realtà dei suoi tempi e del capovolgimento dei valori e delle stesse attività: "In agricoltura, il lavoro è il più pesante ma i guadagni sono i più bassi; [soltanto] gli *stolti studiosi* si dedicano ad essa. Nell'artigianato, i guadagni sono doppi, ma il lavoro è [ancora] duro; esso è praticato da gente abile. Nel commercio i profitti sono tre volte maggiori e la fatica minima; gli *uomini scaltri* si dedicano ad esso. I mercanti del sale guadagnano cinque volte di più e non lavorano per nulla; i *più astuti e potenti* praticano tale attività"<sup>60</sup>. Ciò dimostra come le condizioni dei

<sup>57</sup> Cfr. LI ZHI, *Fenshu, Da Geng zhongcheng*, 1:16-17. Cfr. inoltre il paragrafo su Li Zhi, nel secondo capitolo del mio saggio sulle emozioni e i desideri (P. SANTANGELO, *Emozioni e desideri in Cina. La riflessione neoconfuciana dalla metà del XIV alla metà del XIX secolo*, Bari 1992). Si confronti, sulla sua scia, la concezione poetica di YUAN Mei (1716-1798), che identifica praticamente la sensibilità con il carattere naturale (*xingqing*).

<sup>58</sup> Cfr. rispettivamente la terza e la ventisettesima novella delle collezioni compilate da Feng Menglong, *Xingshi hengyan* [Xshy] e *Gujin xiaoshuo* [Gjxs]. Nella prospettiva femminile, si vedano poi il trentesimo racconto di Xshy e il ventiseiesimo di *Jingshi tongyan* [Jsty], in cui delle giovani di umile origine sposano dei letterati.

<sup>59</sup> Nelle cronache di Ningbo è scritto che la gente si vergognava per l'indecenza degli abiti anziché per l'insufficienza degli alimenti. In quelle di Huangyan, poi, è descritta l'umiliazione dei poveri di fronte al lusso ed alle spese dei ricchi. Cfr. anche YE MENGZHU, *Yueshi bian*, 8:178 (Cit. in XU Hong, *Mingmo shehui fengqi de bianqian*, p. 100, 106).

<sup>60</sup> Cfr. GU YANWU, *Tianxia junguo libing shu*, 4:55b. Il corsivo è mio.

mercanti fossero considerate invidiabili. Anche dal punto di vista teorico, peraltro, si moltiplicarono le affermazioni in favore del commercio e della classe mercantile. Zhao Nanxing (1550-1628) e Zhang Youqu (del tardo periodo Ming) per esempio, paragonando l'attività dei mercanti con la funzione dei contadini e degli artigiani, ne affermavano l'identico valore<sup>61</sup>. Li Zhi, inoltre, scriveva: "Che cosa c'è di spregevole nei mercanti? Essi posseggono grandi capitali, [ma] affrontano i pericoli delle tempeste e dei mari, sono insultati dagli inservienti delle dogane, e soffrono ogni umiliazione al mercato. Lavorando così duro, e con tali enormi capitali, quanto essi guadagnano è [davvero] misero"<sup>62</sup>. Feng Menglong, dal canto suo, faceva dire in una novella ad un alto funzionario che contadini, artigiani e mercanti, benché disprezzati, non risparmiavano fatica nei rispettivi lavori<sup>63</sup>. Zhang Dai (1599-1684) presentava alcuni esempi di artigiani che avevano creato delle fortune ed erano diventati talmente importanti da essere trattati allo stesso livello dei funzionari e della *gentry*<sup>64</sup>, e He Xinyin (1517-1579) incoraggiava questa mobilità sociale<sup>65</sup>.

Probabilmente, cambiamenti di tale portata erano avvenuti in Cina nel passato solamente durante il periodo degli Stati Combattenti (453-221 a.C.), o fra la fine dei Tang (618-907) e l'inizio dei Song (960-1279). In tale contesto, le critiche di Gu Yanwu (1613-1682) ai suoi tempi possono essere intese al di là della ricorrente condanna dei costumi contemporanei. Per esempio, nel suo saggio *Mingjiao*, denunciava l'allontanamento dall'ideale morale confuciano della "dottrina della dignità" (*mingjiao*), cioè dell'onore della dignità, *mingjie*, e della fama per merito, *gongming*; perfino i funzionari accettavano la pratica della corruzione - egli lamentava trattando della corruzione e della carenza di virtù (*feng huan yi que*). La situazione era talmente degenerata che la virtù della giustizia (*yi*) era confusa con la ricerca del vantaggio (gloria e desideri)<sup>66</sup>. In un commento generale sull'evoluzione della storia Ming, Gu Yanwu denunciava ancora le trasformazioni dei costumi dovute ai cambiamenti sociali ed economici. Secondo la sua analisi, il declino della dinastia aveva avuto inizio verso la metà del XVI secolo, a seguito dello sviluppo dell'industria e del commercio<sup>67</sup>.

Fu in questo periodo che si ebbero cambiamenti sociali, economici e ideologici di grande portata. Alcune strutture politico-sociali si disgregarono, e nacquero nuove tendenze: mercantilismo e commercializzazione dell'economia rurale in alcune regioni, progresso nella produzione artigianale, nascita di una nuova *gentry* come classe emergente, rilassamento della moralità tradizionale, crescita di un "pluralismo" di

---

<sup>61</sup> ZHAO NANXING, *Zhao Zhongyi gong wenji*, juan 4; ZHANG Youqu, *Kezi suibi*, 2:7, entrambi citati da XU Hong, *Mingmo shehui fengqi de bianqian*, p. 103.

<sup>62</sup> Cfr. LI ZHI, *Fenshu*, *You Yu Jiao Ruohou*, 2:49.

<sup>63</sup> Cfr. XSHY, 17:344.

<sup>64</sup> Cfr. ZHANG DAI, *Tao'an mengyi*, 5:63.

<sup>65</sup> Cfr. HE XINYIN, *He Xinyin ji*, *Da zuo zhu*, 3:53-54.

<sup>66</sup> Cfr. GU YANWU, *Rizhilu*, *Mingjiao*, (*Rizhilu jishi*, 13:312).

<sup>67</sup> Cfr. GU YANWU, *Tianxia junguo libing shu*. 9:76.

idee e di scuole dietro la facciata dell'ortodossia neoconfuciana, instabilità politica nell'ambito di una struttura imperiale autoritaria, espansione del settore "privato" e commerciale nei confronti di quello statale, indebolimento dei tradizionali rapporti sociali e conseguente acutizzazione dei relativi conflitti, cambiamento dei costumi<sup>68</sup>. La società cinese, che si può definire "aperta" sin dalla dinastia Song, sperimentò un'ulteriore intensa mobilità verticale ed orizzontale, con una forte tendenza all'urbanizzazione.

Mentre i primi contatti con gli occidentali, alla fine dei Ming, con gli Spagnoli, i Portoghesi, gli Olandesi e gli Inglesi, ed all'inizio dei Qing, soprattutto con gli Inglesi e con i Russi, non avevano creato grossi problemi all'impero, diverse furono le conseguenze dell'impatto con le potenze occidentali dalla fine del XVIII secolo, ed in particolare nel secolo successivo, quando una serie di crisi cominciarono a travagliare la Cina. Ma questa fase, che ha inizio con le cosiddette Guerre dell'Opio (1840-1842, 1856-1860) ormai ci porta fuori dall'ambito temporale di cui stiamo trattando.

Tali cambiamenti, resi possibili dal notevole sviluppo economico e dalla crisi politica, non significarono tuttavia l'acquisizione di valori completamente nuovi. Come è già stato accennato, la prevalenza della morale confuciana non aveva in passato cancellato l'influenza di altri sistemi, quali quelli che si rifacevano alle scuole taoista, legalista e a quella della "strategia", che, da un lato erano stati parzialmente incorporati nel sistema dominante attraverso un continuo processo sincretico, e, dall'altro, erano rimasti delle correnti latenti e concorrenti. Questi cambiamenti perciò rappresentarono un riassetto fra le ideologie già presenti nella cultura cinese, e costituirono un loro rinnovamento e sviluppo. Anche qui ritroviamo un ulteriore esempio della adattabilità e della vitalità della civiltà cinese.

Questa rivoluzione culturale fu interrotta durante la dinastia Qing, quando i valori tradizionali furono riaffermati sia in campo filosofico sia in quello artistico<sup>69</sup>. Già in precedenza, l'accademia *Donglin*, aveva criticato le scuole che si ispiravano a Wang Yangming e aveva cercato di ristabilire l'ortodossia confuciana, benché il suo spirito fosse ben lontano dalla tradizionale corrente Cheng-Zhu.

La nuova dominazione straniera fu sanzionata con la creazione della dinastia Qing (1644-1911). Eliminate le sacche di resistenza dei lealisti Ming, la nuova dinastia che, a differenza di quella mongola, aveva subito un profondo processo di sinizzazione, consolidò il nuovo potere contro i pericoli di divisione e di scissione. Nella seconda metà del XVII secolo, così, furono repressi le ribellioni di Coxinga e dei cosiddetti Tre Feudatari (fra cui lo stesso generale Wu Sangui). Lo splendore dei Qing è certamente dovuto anche alla figura dei tre grandi sovrani che si sono succeduti nell'epoca d'oro,

<sup>68</sup> Per una chiara e documentata analisi delle trasformazioni della "atmosfera" intellettuale e sociale, vedasi XU Hong, *Mingmo shehui fengqi de bianqian*, pp. 83-110. Un ampio esame delle condizioni socio-culturali del periodo in esame si trova nel già citato volume a cura di D. JOHSON, A. J. NATHAN, e E. S. RAWSKI, *Agricultural Change and the Peasant Economy*.

<sup>69</sup> Cfr. J. CAHILL, *The Compelling Image*.

conosciuti con i nomi di regno Kangxi (1662-1722), Yongzheng (1723-1735) e Qianlong (1736-1795). Essi procedettero nel completamento delle riforme fiscali attuate alla fine della dinastia Ming, e, salvo che per alcuni particolari uffici e per l'esercito, proseguirono nella politica istituzionale della precedente dinastia sia a livello centrale che a quello locale.

La conquista mancese ristabilì l'ordine in tutto l'impero nell'arco di una quarantina d'anni. Quella che era considerata la dominazione dei barbari del nord fu un duro colpo per molti esponenti della classe dei letterati, specie al sud. Tuttavia, la maggioranza di essi, così come della gente comune, mantenne un atteggiamento di indifferenza, se non giunse a dare il benvenuto agli invasori, in quanto restauratori dell'ordine politico e sociale. La situazione di disordine e di caos in cui la Cina era caduta nel periodo di transizione aveva reso accettabile anche il giogo mancese che aveva comunque riportato la legge e l'ordine in molte regioni in cui banditismo e pirateria, ribellioni armate, lotte fra clan rivali avevano reso precaria la vita dei singoli. I mancesi si fecero essi stessi promotori dei principali valori della tradizione cinese, diedero impulso all'agricoltura, e riordinarono il sistema fiscale e politico. L'economia presto si riprese, e la cultura e le arti rifiorirono. I nuovi sovrani, che si presentavano come i continuatori della cultura cinese, divennero i difensori dell'ortodossia confuciana, affermando uno stretto controllo sull'ideologia, nel timore di un'affermazione del lealismo Ming. Ad esempio, nell'editto del 1653 si proclamava: "Discussioni sui Classici devono basarsi sulle edizioni e le interpretazioni della dinastia Song. Nei documenti ufficiali, la chiarezza e la corretta citazione degli esempi classici sono fondamentali ... Quelle opere che di soppiatto portano avanti principi strani e teorie eterodosse, o che consapevolmente deviano, anche se il loro stile è perfetto, non debbono essere copiate dagli studenti. I librai sono autorizzati a stampare e vendere solo libri neoconfuciani ortodossi, sull'arte del governo e dell'amministrazione, e sulla retorica. Sono vietate tutte le altre opere, che si occupano di argomenti futili, o che presentano un linguaggio immorale, così pure come tutte le composizioni letterarie di circoli letterari. Chi violerà queste norme sarà punito severamente<sup>70</sup>".

Contemporaneamente, nell'ambito della intelligenza, come reazione alla caduta della dinastia Ming, si andò affermando una revisione critica delle tendenze precedenti. La severa censura raggiunse il culmine sotto Yongzheng e Qianlong. Questi affermava nel suo editto del 10 settembre 1774: "In passato ho ordinato a tutti i governatori di raccogliere i libri tenuti da privati, ma, dopo vari mesi, le risposte sono state scarse. (...) Alcune espressioni illecite che vi possono essere riguardano le idee di coloro che li hanno redatti in passato, e non hanno relazione con il presente nè possono danneggiare gli attuali proprietari. (...) Ma se in futuro dei libri sediziosi tenuti nascosti dai proprietari verranno scoperti, la punizione sarà severa perché la loro conservazione sarà stata volontaria<sup>71</sup>".

<sup>70</sup> *Da Qing huidian* [Kangxi], 51:20a.

<sup>71</sup> *Da Qing Gaozong (Qianlong) shilu*, 964:9a-b, Qianlong/39/8/bingshu. Vedasi il classico studio di GOODRICH L.C., *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung*, Baltimore 1935.

Inoltre, attiva fu la collaborazione dei letterati cinesi a quest'opera di controllo e di inquisizione, spesso considerata frutto dei circoli mancesi. A farne le spese furono le varie accademie politico-letterarie, e in particolare le scuole che si ispiravano a Wang Yangming. Emblematica è la condanna di Gu Yanwu a Li Zhi, bollato per avere sconvolto la morale e confusa la gente" con le sue teorie eterodosse<sup>72</sup>.

Certamente, non tutto tornò come prima: cessata era la relativa libertà con cui erano circolate le pubblicazioni prima del consolidamento mancese nel Sud-Est, e così pure il pullulare di accademie private. Né si riprese quella cultura delle cortigiane, raffinata e politicizzata, che era emersa nello stesso periodo nella ricca area del Jiangnan. Come osserva Dorothy Ko, le cantanti che apparvero in compagnia dei mercanti nel XVIII secolo non erano che un frammento della precedente presenza artistica delle cortigiane, e tanto la loro posizione sociale quanto le funzioni politiche erano irrimediabilmente ridotte<sup>73</sup>.

Ma nel complesso le condizioni socio-economiche che avevano contribuito alla vitalità intellettuale di alcune aree dell'impero non vennero meno, fino a che l'enorme crescita demografica del XVIII secolo non erose le basi della ricchezza rurale. L'alto tasso di mobilità sociale, reso più drammatico dalla relativa scarsità di sbocchi nella carriera burocratica, si perpetuò in epoca Qing, e fu uno dei fattori di quella crisi di identità che investì tutta la classe dei letterati. Data l'importanza attribuita dal neoconfucianesimo alla missione dei letterati come personalità modali della società, con il declino dello stesso neoconfucianesimo a rigida ortodossia di stato, era scemato l'entusiasmo sulle loro funzioni modali. Da qui deriva anche il riacutizzarsi dell'antico dilemma per ogni intellettuale cinese: la scelta fra l'impegno e il ritiro. Inoltre all'aumento della popolazione si aggiungeva l'aumento della concorrenza in seguito alla notevole ascesa sociale di alcuni strati mercantili (come i mercanti del sale). Un ripensamento sui ruoli e le funzioni del letterato portò così alla riflessione fra varie posizioni, dall'impegno civile della cosiddetta "scienza concreta" al filologismo del *kaozheng*, dall'estetismo al sarcasmo.

Quel culto dell'individuo e della sua ricca vita interiore ed emotiva che aveva trovato la giustificazione teorica nelle dottrine ispirate a Wang Yangming, e che si era manifestata nello sviluppo della produzione autobiografica<sup>74</sup>, non viene meno con il clima conservatore e repressivo che si afferma e si consolida con i Qing. Queste esigenze trovano un loro canale nello sviluppo di una narrativa attenta all'esplorazione interiore, testimone del ruolo più ampio che ormai la percezione del mondo affettivo aveva acquistato

<sup>72</sup> *Rizhiliu jishi*, 18:28-30.

<sup>73</sup> DOROTHY KO, *Teachers of the Inner Chambers. Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 22.

<sup>74</sup> Si veda soprattutto lo studio di WU Pei-yi, *The Confucian's Progress. Autobiographical Writings in Traditional China*, Princeton 1990. Sulle mutazioni delle tendenze autobiografiche e la loro migrazione nella narrativa vedasi invece M. HUANG, *Literati and Self-Re/Presentation. Autobiographical Sensibility in the Eighteenth-Century Chinese Novel*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

almeno negli strati intellettuali. In questa direzione, la narrativa dimostra una capacità innovativa notevole, e se all'epoca Ming le passioni e sentimenti come l'amore, l'odio, la gelosia, la nostalgia e l'ira erano state calate nella vita di tutti i giorni e nelle avventure del quotidiano, ora diventano le protagoniste stesse della trama narrativa.

Quando ormai i mancesi avevano consolidato la dinastia Qing, attorno all'anno 1678, Li Yu scriveva: "Il mondo di oggi non è il mondo di dieci anni fa. Il mondo di dieci anni fa allo stesso modo non era il mondo di venti anni fa. (...) oggi è più bello di ieri e il domani supererà l'oggi<sup>75</sup>".

Non era più possibile restaurare l'ortodossia come se nulla fosse avvenuto negli ultimi secoli. I fermenti intellettuali cui si è fatto cenno avrebbero influenzato numerosi scrittori Qing, sia nella concezione etica, sia per quanto riguarda il ruolo esercitato dalle emozioni nella vita umana. In campo letterario, numerosi racconti in lingua volgare furono scritti verso la fine della dinastia Ming, con lo scopo di promuovere la rigenerazione morale in tutti gli strati sociali<sup>76</sup>. Ma i nuovi elementi che erano comparsi in quel periodo non furono completamente abbandonati, e continuarono a manifestarsi in vario modo, come testimoniano le opere di autori come Li Yu, Dai Zhen, Cao Xueqin o Yuan Mei<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Cfr. LI YU, *Yijia yan*, in *Li Yu quanji*, 1:27.

<sup>76</sup>Cfr. P. HANAN, *The Fiction of Moral Duty: The Vernacular Story in 1640s*, in *Expressions of Self in Chinese Literature*, a cura di R. HEGEL e R. HESSNEY, New York 1985, pp. 189-213.

<sup>77</sup> Cfr. per esempio CHI CH'IU-LANG, <*Fair Needs Foul*>, p. 247.



Roma, Matteo Ricci, olio su tela, (A.R.S.I., *Hist. Soc.* 149, p. 126).

|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 559-564 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## GLI SCRITTI 'MINORI' DI MARTINO MARTINI

DIEGO QUAGLIONI

Il secondo volume degli *Opera omnia* di Martino Martini, edito come il primo a cura di Giuliano Bertuccioli<sup>1</sup>, contiene le opere del gesuita trentino considerate 'minori', vuoi per la loro dimensione, vuoi per l'importanza maggiore tradizionalmente attribuita al *Novus Atlas Sinensis*, alla *Sinica Historia* e al *Bellum Tartaricum*. Si tratta della "Breve relazione sul numero e la qualità dei cristiani in Cina", pubblicata a Roma, in latino, nel 1654 e in tedesco l'anno appresso; della "Relazione sul Mondo Nuovo ossia sui Regni cinesi", anch'essa apparsa a stampa in tedesco, nello stesso anno 1654; del "Trattato sull'amicizia", edito in cinese nell'anno della morte del Martini, il 1661; della "Grammatica Sinica", redatta in latino e in cinese e rimasta manoscritta; e infine di una serie di passi scelti dall'opera in cinese intitolata "Prove razionali dell'esistenza del vero Signore e dell'immortalità dell'anima intellettuale", che è una versione ridotta di un testo del Lessius<sup>2</sup>. Tutte le opere sono proposte al lettore italiano nel testo originale, riprodotto fototipicamente, e in una traduzione nella nostra lingua che si fa apprezzare sempre per la capacità di ridestare «l'eco dell'originale», di avvertire e tener presente la «maturità postuma» della parola dell'autore<sup>3</sup>. Importantissimi sono poi gli apparati critici e le pagine introduttive, che forniscono al lettore colto, e non solo allo studioso, una guida ricchissima di informazioni di natura storica, geografica, linguistica e bio-bibliografica.

Come dimostrano anche gli Atti del Simposio internazionale tenutosi a Pechino nel 1994, presso l'Accademia Cinese delle Scienze Sociali (*Martino Martini umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII*)<sup>4</sup>, ci troviamo davanti ad un corpus letterario di

<sup>1</sup> MARTINO MARTINI S.J., *Opera omnia*. Edizione diretta da F. Demarchi, II, *Opere minori* a c. di G. BERTUCCIOLI, Università degli Studi di Trento, Trento 1998.

<sup>2</sup> Cfr. G. BERTUCCIOLI, *Introduzione al Secondo Volume*, in MARTINO MARTINI S.J., *Opera omnia*, II, pp. 9-10.

<sup>3</sup> Posso testimoniare almeno per i testi latini e tedeschi (il cinese non appartiene, purtroppo, al mio dominio). Le espressioni fra virgolette devono intendersi, ovviamente, nel senso che loro dà W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti* a c. di R. SOLMI, Torino 1962, pp. 39-52: 43 e 47.

<sup>4</sup> *Martino Martini umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII. Atti del Simposio Internazionale su Martino Martini e gli scambi culturali tra Cina e Occidente (Pechino, Accademia Cinese delle Scienze Sociali, 5-7 aprile 1994)* a c. di F. DEMARCHI e R. SCARTEZZINI, Università degli Studi di Trento, Trento 1995.

notevole importanza per la storia delle idee, e non solo per la storia politico-religiosa o per la 'storia delle esplorazioni' del secolo XVII. La *Brevis relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas* e la *Zeitung aus der neuen Welt* appartengono al genere delle relazioni di viaggio, al quale il pubblico europeo era particolarmente interessato, soprattutto dopo l'apparizione delle grandi raccolte come l'*Orbis novus* del Grynaeus (Basilea, 1532) e il *Libro delle Navigationi* del Ramusio (Venezia, 1550-1559)<sup>5</sup>, o di ampi quanto inattendibili quadri universali come le *Relazioni* del Botero (Roma, 1591-1596)<sup>6</sup>.

In special modo la *Brevis relatio* prosegue la tradizione delle relazioni di viaggio e di missione, nella forma nuova data a questo genere dalla storiografia della Compagnia di Gesù (si pensi alla *Moscovia* del Possevino)<sup>7</sup>. Si trattava di una storiografia versatile, com'è stato ampiamente riconosciuto, ed esente dagli «sgradevoli segni di lavoro impersonale che facilmente inficiano la storiografia ufficiosa»<sup>8</sup>. La letteratura dei Gesuiti, che faceva ampio ricorso allo stile umanistico ed alla metodologia della storiografia umanistica, se ne distingueva proprio per la forte presenza degli interessi etnografici. Evitando la monotonia delle esposizioni puramente edificanti e tenendo sempre conto del bisogno di distrazione del medio lettore colto, la letteratura alla quale Martini appartiene rinnovava la cultura storica e politica dell'Europa secentesca. Ha scritto un grande storico della storiografia moderna: «Chi voleva informarsi della vita e dei costumi di popolazioni esotiche (soprattutto di quelle dell'Asia orientale) - dove avrebbe potuto rivolgersi meglio che alle entusiastiche relazioni missionarie dei gesuiti, che superavano di gran lunga, quanto a brio narrativo e ad evidenza descrittiva, le superficiali notizie dei discepoli del Giovio?»<sup>9</sup>.

Quelle tendenze introducevano in Europa non solo notizie, elementi di conoscenza destinati a suscitare e ad appagare curiosità ed interessi religiosi ed eruditi, ma anche nuovi motivi di riflessione. Fino ad allora la cultura europea si era accontentata delle relazioni dei viaggiatori veneziani e portoghesi, che erano andate a formare la base di una interpretazione della storia politica in chiave etnografica. È questa la Cina del Bodin della *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Parigi, 1566) o dei capitoli etnografici della *République* (Parigi, 1576), dove, all'origine del paradigma montesquieuiano, prevale un'immagine che deve aver viaggiato insieme al Martini diretto in Oriente (se non

---

<sup>5</sup> Della fondamentale raccolta di Giovan Battista Ramusio esiste ora la bella edizione curata e commentata per la Einaudi da M. MILANESI: G.B. RAMUSIO, *Navigazioni e viaggi*, Torino 1978 e ss.

<sup>6</sup> Cfr. F. CHABOD, *Relazioni universali*, in *Dizionario letterario Bompiani delle opere e dei personaggi*, VI, Milano 1948, pp. 175-176 (ora in Id., *Scritti sul Rinascimento*, Torino 1967, pp. 751-752); e per un ampio commento Id., *Giovanni Botero*, Roma 1934 (ora in *Scritti sul Rinascimento*, pp. 269-458).

<sup>7</sup> Per quest'opera di Antonio Possevino (Colonia 1587) si vedano *Le lettere di Ivan il Terribile con i Commentari della Moscovia* di A. Possevino a c. di M. OLSUFIEVA, Firenze 1958; cfr. in proposito G. MANISCALCO BASILE, *La sovranità ecumenica del Gran Principe di Mosca. Genesi di una dottrina (fine XV - inizio XVI secolo)*, Milano 1983, pp. 17-18 e 126-127.

<sup>8</sup> E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, trad. it. di A. Spinelli, Milano-Napoli 1970 (ed. riveduta e corretta), p. 361.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

nella sua bisaccia almeno nella sua memoria: Bodin e i Gesuiti non si amavano, ma l'uno conosceva le opere degli altri, e viceversa)<sup>10</sup>.

È proprio dalle relazioni dei viaggiatori portoghesi che Bodin trae quest'immagine della Cina, che è parte della sua trattazione intorno alle «qualità generali dei popoli», indispensabili per comprendere la loro storia e, soprattutto, le loro istituzioni giuridiche e politiche: «Per giudizio comune di tutti gli antichi consta che i popoli orientali sono più miti, cortesi, affabili e ingegnosi dei popoli occidentali, e meno bellicosi (...). Gli Spagnoli hanno notato che i popoli della Cina, i più orientali che ci siano, sono gli uomini più ingegnosi e più cortesi del mondo; e quelli del Brasile, che sono i più occidentali, sono i più barbari e crudeli (...). Inoltre la bontà naturale dell'aria e del vento dell'Oriente fa sì che gli uomini siano là più belli e più grandi di corporatura...»<sup>11</sup>.

Al centro fra i due estremi, naturalmente, l'Europa, con le sue virtù mediane, ma anche con i suoi vizi. E così è in Martini, che, se indulge nella descrizione della corte di Pechino e dei suoi costumi (sono pagine di impressionante vivacità e bellezza), non tralascia di comparare i costumi degli europei a quelli dei neofiti cinesi, sottolineando, non certo per soli motivi apologetici, la maggior distanza degli occidentali dalla ragione naturale e il loro costante cattivo esempio: i Cinesi delle Filippine, infatti, «quotidianamente hanno dinanzi agli occhi moltissimi cattivi esempi di vita dei soldati europei e degli altri stranieri e sopportano molti soprusi da ogni parte, cosicché è tanto più sorprendente che essi abbraccino la fede di quelli che violano le leggi naturali più ancora degli stessi pagani...»<sup>12</sup>.

Cogliamo qui, naturalmente, oltre ad un evidente richiamo paolino, un'eco della discussione intorno alla 'questione dei riti', «vale a dire al processo di inserimento del pensiero religioso e scientifico occidentale nelle grandi culture dell'Asia», discussione «sostanzialmente imperniata sul contrasto fra la tendenza (...) ad accogliere il più possibile i valori degli orientali convergenti col pensiero cristiano, minimizzando le sentenze contrarie, e la tendenza opposta (...), preoccupata di garantire l'integrità della fede cattolica, diffidente nei confronti di possibili travisamenti e di infiltrazioni di pensiero pagano»<sup>13</sup>. C'è però anche un interesse vivo e amorevole verso un mondo tanto diverso, e perciò tanto attraente.

Anche per queste ragioni l'opera del Martini ebbe, al suo apparire, un'accoglienza entusiastica, da Kircher a Bartoli, contribuendo appunto a 'rilanciare' nella cultura politica europea «l'opinione che l'Impero Cinese (...) fosse il modello di un'istituzione po-

<sup>10</sup> Cfr. in particolare *I sei libri dello Stato* di JEAN BODIN, III a c. di M. ISNARDI PARENTE e D. QUAGLIONI, Torino 1997, pp. 25-90 (Libro V, Cap. I: *Del metodo da seguirsi per adattare la forma dello Stato alla diversa natura degli uomini; e del modo di conoscere la natura dei popoli*).

<sup>11</sup> *I sei libri dello Stato* di JEAN BODIN, III, cit., pp. 70-71.

<sup>12</sup> MARTINO MARTINI S.J., *Breve relazione sul numero e la qualità dei cristiani in Cina*, in Id., *Opera omnia*, II, pp. 31-143: 93.

<sup>13</sup> F. DEMARCHI, *Prefazione*, in MARTINO MARTINI S.J., *Opera omnia*, I, *Lettere e documenti* a c. di G. BERTUCCIOLI, Università degli Studi di Trento, Trento 1998, pp. 9-16: 10. Cfr. S. VARESCHI, *Il decreto del Sant'Ufficio del 1656 nella questione dei riti cinesi e il ruolo di Martini*, in *Martino Martini umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII*, pp. 361-374.

litica razionale, così elevato che gli europei avrebbero dovuto ricopiare»<sup>14</sup>. Certo non mancarono le polemiche, perché, ad esempio, «presto si rilevò che la cronologia biblica e quella cinese avevano poche concordanze sicure»<sup>15</sup>. In verità anche in questo caso Bodin aveva preceduto i critici del Martini, poiché in un'aggiunta all'edizione latina della *République*, nel 1586, egli poteva contestare la cronologia dei Cinesi, «i quali affermano che dall'inizio del mondo sono passati, fino all'anno scorso, 783.762 anni»<sup>16</sup>.

Se lo spazio a mia disposizione lo consentisse, varrebbe ancora la pena di recitare altri passi, tratti sia dalla *Brevis relatio* sia dalla *Zeitung aus der neuen Welt* (una sorta di 'intervista' al Martini, stampata sulla base di sue lettere e dichiarazioni rilasciate al ritorno in Europa, nel 1653). Poiché sono costretto a svolgere in modo succinto queste mie osservazioni, desidero ancora prendere in esame, tra le opere comprese nel volume curato da Bertuccioli, il *Trattato sull'amicizia*. Dico subito che ci si trova davanti ad un'opera che da sola è in grado di porre il Martini all'attenzione della storia della cultura secentesca. Concepito come silloge della sapienza occidentale intorno all'amicizia come «legame sociale»<sup>17</sup>, come vincolo che cede solo davanti al limite del lecito (tema caro al mondo cinese), il *Trattato* potrebbe, a prima vista, essere scambiato per un centone umanistico, per una sorta di rielaborazione di massime e di *adagia* di cui la letteratura cinquecentesca aveva dato ampia prova (Franco Demarchi, nella sua bella nota sulla *Genesi del trattato*, ha molto opportunamente ricordato le pagine celebri dedicate all'amicizia da Michel de Montaigne nei suoi *Essais*)<sup>18</sup>.

Certamente è rimasto molto, nelle pagine di Martini, dello spirito del maturo umanesimo europeo (a cominciare dal frequente calco degli *Adagia* erasmiani), tutto teso al pieno ricupero della tradizione classica e desideroso di trasmetterne il messaggio sapienziale ai tempi nuovi e al mondo nuovo. Tuttavia, l'importanza dell'opera è pienamente apprezzabile solo se si pone mente proprio alla sua apparente natura di compendio attardato su moduli e forme del secolo precedente. I tempi in cui Martini scrive dell'amicizia non sono infatti più, in Europa, tempi propizi ai trattati sull'amicizia. Una letteratura politica nuova e drammaticamente orientata all'esasperazione di temi polemologici andava imponendosi proprio allora, nel trionfo dei nuovi paradigmi politici emersi dalle guerre religiose e dai grandi conflitti della prima metà del secolo.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *I sei libri dello Stato* di JEAN BODIN, II, p. 451 (Libro IV, Cap. II: *Se vi sia modo di prevedere il cambiamento e la distruzione degli Stati*). Si tratta di un'aggiunta presente solo nell'edizione latina della *République* (Parigi, 1586).

<sup>17</sup> Così interpreta, molto opportunamente, B. SANGUANINI, *L'amicizia come legame sociale: interazioni tra cultura cinese e cultura europea*, in F. DEMARCHI, *Martino Martini umanista*, pp. 189-206.

<sup>18</sup> F. DEMARCHI, *Genesi del Trattato*, in MARTINO MARTINI S.J., *Opera omnia*, II, pp. 185-193: 186. Demarchi ha anche ricordato opportunamente il legame di Montaigne con l'autore del trattatello *De la servitude volontaire*, ESTIENNE DE LA BOÉTIE. Cfr. in proposito D. QUAGLIONI, *Tirannide e servitù volontaria. Rileggendo il «Contr'uno» di Estienne de la Boétie*, in *Politique et littérature en France aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du Colloque international (Monopoli, 28 septembre - 1 octobre 1995)*, par G. Dotoli, Bari-Paris 1997, pp. 341-353.

Sono gli anni in cui all'ideale politico di uno Stato in cui ogni garanzia di stabilità e di buona convivenza sono dovuti ai vincoli di mutua dipendenza ed 'amicizia', ai legami di corpo teorizzati dallo stesso Bodin; o all'ideale politico di un Althusius, che afferma l'esistenza di un *ius symbioticum*, cioè di un vincolo di mutua dipendenza ed amicizia fra i consociati; o, ancora, all'ideale giuridico-politico di Ugo Grozio, basato sul concetto stesso di un *ius naturale sociale*, si contrappone la visione anti-tradizionalistica di Hobbes, la sua prefigurazione del potere totale<sup>19</sup>. In quel pensiero, presto diffuso e amplificato dalle principali correnti giuspolitiche del secolo XVII, «la vita pubblica assume l'ingannevole aspetto di una somma d'interessi privati, come se questi potessero produrre una nuova qualità mercé la semplice addizione. Tutti i concetti (...) come l'illimitata concorrenza (...), il perseguimento dell'«illuminato interesse egoistico» come adeguata virtù politica (...), hanno questo in comune: addizionano le vite dei singoli e i tipi di comportamento individuali, e presentano la somma come leggi della storia, dell'economia o della politica»<sup>20</sup>.

In ogni teorizzazione della volontà di potenza come legge fondamentale dell'uomo, i vincoli permanenti fra uomo e uomo sono destinati ad essere negati. In una società di individui, tutti egualmente deboli e tutti egualmente soggetti ad uno Stato che nasce da una delegazione di potere, e non di diritti, l'individuo delega allo Stato anche le sue responsabilità sociali, comprese quelle che la tradizione cristiana ha esaltato come le virtù supreme della carità e della solidarietà in nome della comune origine ed eguaglianza di ogni essere umano. Nella banalizzazione della condizione umana affiora il mito della competizione come guerra e della guerra come competizione, destinato ad improntare di sé, fino ad esiti catastrofici, la successiva esperienza politica occidentale.

Se ciò rappresenta, com'è stato scritto, «la temeraria rottura con la tradizione occidentale», per la quale poteva prefigurarsi la condizione di ogni uomo come quella di «un essere docile, incapace di insorgere contro la tirannide, pronto a sottomettersi a qualsiasi governo, ridotto alla passività anche se il suo migliore amico fosse caduto vittima innocente per un'incomprensibile ragion di Stato»<sup>21</sup>, il piccolo e quasi dimenticato testo di Martini sembra quasi l'atto di salvataggio di quella tradizione e della sua consegna a un mondo geograficamente lontano, ma in definitiva meno lontano, per sua natura, dalla «ragione naturale», da una legge di natura che è legge di amicizia (quella legge senza la quale, diceva un saggio politico della fine del Cinquecento, non solo lo Stato non può «reggersi, ma «neppure il mondo potrebbe sussistere»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. a questo proposito D. QUAGLIONI, *Corpus, universitas, pluralità di corpi: alle radici di un archetipo giuridico-istituzionale*, in *Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea* a c. di D. ZARDIN, Roma 1998, pp. 39-49.

<sup>20</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*. Trad. it. di A. Guadagnin. Introduzione di A. Martinelli, Milano, 1996, p. 203. Sull'importanza dell'interpretazione arendtiana, a questo proposito, cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976, p. 60, nota 38.

<sup>21</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 204.

<sup>22</sup> *I sei libri dello Stato* di JEAN BODIN, II, p. 279.

Questo è il lascito del «viaggiatore venuto dal Mare d'Occidente (...), venuto in Oriente da novantamila miglia lontano»<sup>23</sup>, navigando per quel mare dell'amicizia che «è il mare dell'amore: difficilissimo da navigare»<sup>24</sup>. Lo studio comune, la ricerca di «una sincera amicizia per rendere migliori i costumi»<sup>25</sup>, affrontati per mezzo di Cicerone e Catone, Seneca e Aristotele, Platone e Sallustio, Isidoro e Diogene Laerzio, san Paolo e san Bernardo, la Bibbia e i proverbi orientali, danno vita ad una straordinaria sintesi, che, come accade a tutti i classici, è destinata a durare oltre il tempo nel quale e per il quale fu scritta e a parlare ancora agli uomini di questo nostro tempo: a uomini malati del male dell'estraniamento nella sfera dei rapporti sociali, «principio distruttivo di ogni convivenza umana»<sup>26</sup>.

Il Trattato sull'*amicizia* è un classico, e va letto come un classico, dotato di quelle «qualità speciali che possono meravigliosamente servire a controbilanciare i nostri difetti particolari», perché ci sorreggono «dalla parte verso cui pendiamo»<sup>27</sup>. Vi invito a leggere il piccolo *Trattato sull'amicizia* di Martino Martini, scritto in cinese e per i cinesi del XVII secolo, come un antidoto alle debolezze e ai mali del nostro tempo.

---

<sup>23</sup> M. MARTINI S.J., *Il Trattato sull'Amicizia*, Piccolo proemio, in Id., *Opera omnia*, II, pp. 173-348: 207.

<sup>24</sup> *Ibid.*, Parte prima, I, p. 209.

<sup>25</sup> *Ibid.*, Piccolo proemio, p. 207.

<sup>26</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 655.

<sup>27</sup> A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* a c. di G. CANDELORO, Milano 1992, p. 552 (Libro III, Cap. XV: *Perché lo studio della letteratura greca e latina è particolarmente utile nelle società democratiche*).



Adam Schall von Bell S.J. (1582-1666), direttore dell'osservatorio astronomico di Pechino. Da: J.B. Du Halde, *Descriptions (...) de la Chine*, t. III, La Haye 1736, p. 87.



|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 567-579 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## LA FORMAZIONE SCOLASTICA DEI GESUITI NEL SEICENTO: IL *COLLEGIUM ET GYMNASIUM TRIDENTINUM*

LIA DE FINIS

Nell'affrontare il tema dei collegi che la Compagnia di Gesù fondò nell'arco di due secoli, a cominciare dalla seconda metà del sedicesimo secolo nelle più diverse e lontane regioni, bisogna premettere che, accanto ad alcuni elementi comuni e ricorrenti, si notano ampie differenziazioni sia nelle attese dei richiedenti sia dei fautori della fondazione. Ma in tutti i collegi fin dalle origini è riscontrabile quella peculiare adattabilità della Compagnia di Gesù *locis- temporibus- personis* che manterrà intatte le sue caratteristiche pur nei casi alterni e difficili della sua presenza fino alla soppressione.

Se prendiamo ad esempio le fondazioni in Alta Italia, ci accorgiamo di una possibile confusione già nel significato del termine *collegium*, che non indicò sempre lo stesso tipo di aggregazione a fini religiosi o pedagogici, ma rispose ad esigenze e finalità a volte contingenti<sup>1</sup>. Difatti inizialmente la Bolla papale di istituzione della Compagnia prevedeva due sole forme di istruzione, l'insegnamento della dottrina cristiana e la formazione di *scholastici* per la Compagnia<sup>2</sup>; ben presto sorse la necessità di accogliere accanto ai novizi anche studenti esterni nella speranza di accrescere il numero dei futuri gesuiti. Esemplari in tal senso furono il collegio di Messina e l'annessa prima casa di probazione<sup>3</sup>. Successivamente il termine collegio significò scuola frequentata da laici, non sempre con la presenza anche di novizi; questo tipo di collegio, sorto spesso in sostituzione della scuola di comunità, è forse l'esempio più diffuso e più noto nelle città di provincia dell'Alta Italia.

La VI congregazione generale della Compagnia riconobbe nell'anno 1606 la distinzione dei *collegia externorum* dai *collegia nostrorum*, per soli novizi interni. I due modelli di riferimento furono il Collegio Romano per i laici ed il Collegio Germanico per i religiosi<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> G. P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento*, Bologna 1976, pp. 19-29; IDEM, *Le scuole delle Comunità*, in *Il catechismo e la grammatica, II. Istituzioni scolastiche e riforme nell'area emiliana e romagnola del Settecento*, Bologna 1986, pp. 74-164.

<sup>2</sup> La Bolla di approvazione *Regimini militantis ecclesiae* fu promulgata il 27 settembre 1540 da Papa Paolo III (P. TACCHI VENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma 1951, pp. 296-297).

<sup>3</sup> *Ibid.*, II., pp. 361-364.

<sup>4</sup> *Ibid.*, II., 2, pp. 378-393.

Un altro esempio di collegio fu quello per l'educazione dei giovani nobili: fu *Seminarium Nobilium*, con internato a pagamento, insegnamento interno del corso di umanità e, nei più importanti e qualificati, frequenza interna allo *studium*.

Già da questa sommaria distinzione si evidenzia l'adattabilità della Compagnia alle esigenze culturali e sociali dell'ambiente in cui si trovò ad operare. Così appare chiaro che negli anni successivi alla fondazione della Compagnia, la più immediata, a volte urgente finalità d'azione dei padri fu *de et pro propaganda fide*, iniziando anche dall'Italia Settentrionale per contribuire con l'esempio e con il comportamento a riformare la vita cristiana, a rifondare un rigore morale che rinsaldasse nella fede i cittadini scossi da troppe immagini di malcostume religioso. Ne conseguì nei primi anni il prevalere sulle iniziative pedagogiche, della predicazione, dell'assistenza ai malati, ai carcerati, ai bambini per l'insegnamento del catechismo. Ciò risulta anche dalla documentazione sui collegi di "frontiera", frontiera antiluterana, quali furono quelli realizzati nel Veneto<sup>5</sup>, ove il diffondersi dell'eresia rese perentorio per i gesuiti il contrastarvi con l'esempio e con la capillare predicazione. Qualche esempio: il 27 ottobre 1552 Andrea Galvanelli<sup>6</sup>, su indicazione di Ignazio di Loyola<sup>7</sup>, fu designato a reggere la curatia di Morbegno, uno dei centri della Valtellina più coinvolto dalla riforma.

Fu dunque il primo gesuita<sup>8</sup> ad entrare in una regione fortemente guadagnata all'eresia per "effetto del flusso di fuggiaschi italiani (...) per lo più umanisti (si pensi solo al Vergerio) che, col prestigio della dottrina e la padronanza della parola, potevano svolgere l'opera di proselitismo"<sup>9</sup>. Come affrontò P. Galvanelli quella situazione? Con lo stile e la prudenza suggeritigli dai superiori della Compagnia<sup>10</sup>, intercalando il lavoro di edificazione pastorale, l'assistenza diurna e notturna agli infermi e ai carcerati con l'educazione dei giovani, mediante l'apertura di una scuola di grammatica<sup>11</sup> nella casa che l'ospitava. Quella scuola voleva essere una concreta risposta al prestigio della dottrina e della parola che rendevano vincenti i riformati.

Ma una vera avventura iniziò per i gesuiti quando fu dato l'incarico a Nicolò Bobadilla di fondare un collegio a Ponte, richiesto da alcuni cattolici con lo scopo di aver garantiti predicazione e insegnamento. Tra impedimenti e difficoltà d'ogni sorta<sup>12</sup>, Bobadilla, osservando la tattica capillare adottata dalle autorità grigioni, s'indusse a con-

<sup>5</sup> M. SCADUTO S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma 1974, III, pp. 409 ss.

<sup>6</sup> F. S. QUADRIO S. J., *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Retia di qua delle Alpi, oggi detta Valtellina*, Milano 1755 (rist. MI. 1960-61, II, p. 502); M. SCADUTO, *Storia*, IV, p. 653.

<sup>7</sup> MHSJ, *Monumenta Ignatiana- S. Ignati de Lojola epistolae et instructiones*, Matriti 1903-1911, V, p. 530.

<sup>8</sup> M. SCADUTO, *Storia*, IV, p. 652.

<sup>9</sup> *Ibid.*, III, p. 410 ss.; IV, p. 653.

<sup>10</sup> MHSJ, J. A. de POLANCO, *Vita Ignatii Lojolae et rerum societatis Jesu historia (=Chronicon), auctore Joanne Alphonso de Polanco eiusdem societatis sacerdote*, Matriti 1894-1898 II, p. 562; III, pp. 125-126.

<sup>11</sup> *Ibid.*, II, p. 124; M. SCADUTO, *Storia*, IV, pp. 656-657.

<sup>12</sup> MHSJ, *Bobadillae monumenta, Nicolai Alphonsi de Bobadilla e societate Jesu gesta et scripta*, Matriti 1913, pp. 217 ss., 233s., 225-228, 231-233, 235, 255 ss., 264.

sigliare alle autorità romane di seguirne anche in questo caso l'esempio e di disseminare i sei maestri inviati nella regione a mò di missionari volanti, perché potessero svolgere in vari luoghi la loro attività di predicatori e di maestri.

Le stesse precauzioni suggeriva nel 1562 il Possevino, oltre che per lo stato di Milano anche per il Friuli<sup>13</sup>.

Alcuni anni più tardi i gesuiti accolsero in spirito di obbedienza la retrocessione del collegio in territorio più tranquillo e su basi economiche più sicure, a Como<sup>14</sup>.

Non seguiremo qui le sorti del collegio di Ponte né quelle dell'espulsione dei gesuiti dalla Valtellina e del loro successivo rientro. Interessa trarre una seconda considerazione sulla flessibilità pedagogica agli eventi e alle situazioni utilizzata fin dai primi decenni della nascita della Compagnia, di fronte a particolari emergenze: a Ponte era sorto un vero collegio di frontiera ...antiprotostante, che dovette peraltro ripiegare su Como; il "collegetto comasco", inaugurato nel 1561, a "diretto contatto con zone ormai perdute per la chiesa di Roma e per giunta di arduo recupero"<sup>15</sup>, non oltrepassò mai il limite di una modesta scuola di umanità, con poco più di cento scolari, tre maestri e pochi altri adiutori. Non aspirò mai, né avrebbe potuto divenire *studium* o *seminarium nobilium*, ma svolse il ruolo "di posseviniano antemurale contro Ginevra in una diocesi ormai assediata dall'eresia... contenuto entro un ristretto organico: piuttosto simbolo che concreta pattuglia d'assalto".

Da un'altra città delle Alpi Orientali, da Trento, abbiamo un esempio di coniugazione del ruolo di missione e di educazione da parte della Compagnia di Gesù. La città, che pure apparteneva in quel periodo al principato vescovile gravitante nell'ambito della contea absburgica del Tirolo, era di chiara cultura italiana.

È recente il ritrovamento di molti documenti e la ricostruzione del periodo di presenza del collegio dei Padri gesuiti della Provincia della Germania Superiore (*Oberdeutsche Provinz*)<sup>16</sup>, dove ritroviamo nella richiesta di fondazione del collegio motivazioni analoghe a quelle di Ponte o di Como e, forse, qualche elemento ancor più illuminante. Nel caso tridentino il cardinale Cristoforo Madruzzo, nell'attivarsi, l'anno 1552 per l'introduzione di un collegio dei gesuiti, offriva 800 renensi annui per l'istruzione di 12 giovani da avviare al sacerdozio<sup>17</sup>. Non è dato sapere se egli auspicasse la fondazione di un collegio per laici con annesso l'internato o noviziato per sacerdoti e lo

---

<sup>13</sup> G. DORIGNI S. J., *Vita di P. Antonio Possevino della Compagnia di Gesù* (trad. di N. Ghezzi S. J.), Venezia 1759, II, pp. 26-38.

<sup>14</sup> MHSJ, *Bobadillae*, pp. 233, 239; P. Polanco a Bobadilla, p. 258.

<sup>15</sup> M. SCADUTO, *Storia*, IV, p. 430.

<sup>16</sup> L. DE FINIS, *Dai maestri di grammatica al ginnasio liceo di via SS. Trinità in Trento*, Trento 1987, pp. 86-231.

<sup>17</sup> B. C. Tn., ms. 2903, ff. 28-29; A. S. Tn., Archivio del principato vescovile, caps 55, n. 25. I documenti sono citati per la prima volta da I. ROGER, *Il governo spirituale della diocesi di Trento sotto i vescovi Cristoforo (1539-1567) e Ludovico Madruzzo*, in *Il concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Atti del Convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963, Roma 1965, I, pp. 172-213.

per religiosi gesuiti; è certo, per la situazione della scuola pubblica trentina di quel tempo, che le sue preoccupazioni andavano anche agli scolari esterni.

A proposito della qualità dei giovani da avviare al sacerdozio pare interessante e significativo un passaggio della sua lettera: “Che sieno gioveni o nobili poveri ovvero bene et honestamente nati, acciochè introducendovisi ogni sorte de gente non riuscisse poi un'altra *schola todescha* dove sono ogni sorta de generatione”.

Il tono spregiativo di riferimento alla scuola tedesca può essere un elemento chiarificatore della vicenda. Difatti l'ondata di protesta religiosa al seguito delle dottrine calviniste e luterane s'era propagata anche nella diocesi tridentina; ne erano rimaste contagiate varie istituzioni e, tra le altre, la scuola di comunità nelle persone di alcuni maestri, costretti poi a fuggire in Valtellina. Furono coinvolti perfino i monasteri né si può escludere che le sorprese maggiori si avessero proprio nella *schola todescha* particolarmente sensibile agli influssi pedagogici d'oltralpe e alle linee dei religiosi riformati<sup>18</sup>.

L'apertura degli studi ai giovani di tutte le condizioni sociali era una profonda convinzione di Lutero; essa fu ripresa anche dallo Sturm<sup>19</sup> e, come il documento trentino lascia supporre, era consuetudine della scuola tedesca della quale purtroppo si lamenta la scomparsa dei documenti diretti.

Il cardinale Madruzzo, nel temere un'ulteriore infiltrazione protestante nella scuola, guardava con perplessità ad “ogni sorta de generatione” che ne era l'elemento distintivo. Ne conseguì il giudizio stizzoso e duro del cardinale tridentino, legato a tempi di particolare inquietudine religiosa; esso ci permette di capire un'altra delle motivazioni che portò i gesuiti ad aprire, in Italia più che altrove, i loro collegi alla frequenza di studenti nobili o di ricchi e sicuri natali, a dispetto, si direbbe a prima vista, della carità cristiana che avrebbe voluto una maggiore disponibilità ai poveri e ai diseredati. Su questo particolare punto della pedagogia dei gesuiti il problema è ancora aperto e necessita di una più attenta analisi di tutte le componenti sociali, storiche, politiche, religiose per comprendere con quali più profonde motivazioni e speranze essi si proponessero di incidere sulla classe dirigente, con una azione pedagogica usata anche per introdurre nei giovani nobili modelli di valore e codici di comportamento diversi o alternativi a quelli proposti dall'ambiente sociale di appartenenza<sup>20</sup>.

Quella battagliera Compagnia che aveva inizialmente opposto resistenza alla riforma con l'infiltrazione nei territori guadagnati all'eresia, soprattutto in quelli dell'arco alpino<sup>21</sup>, aveva successivamente proceduto alla diffusione della “nuova riforma” mediante l'insegnamento e l'educazione dei giovani che avrebbe assicurato a breve tempo il ri-

<sup>18</sup> L. DE FINIS, *Dai maestri*, pp. 88-90.

<sup>19</sup> Fu rettore del ginnasio municipale di Strasburgo. G. STURM *de literarum studiis recte aperiendis*, 1538, pp. 152-187.

<sup>20</sup> G. ANGELOZZI, *Congregazioni, missioni popolari: un progetto di disciplinamento sociale*, in *Dall'isola alla città: i Gesuiti a Bologna* a cura di G. P. BRIZZI e A. M. MATTEUCCI, Bologna 1988, p. 126.

<sup>21</sup> Non si accenna alle complesse situazioni di altre città quali Modena o Ferrara già ampiamente indagate. Cfr. *Istituzioni scolastiche e organizzazione dell'insegnamento nei domini estensi nel XVIII secolo* a cura di G. P. BRIZZI, in “Contributi”, VI, (1982), pp. 11-51.

cambio generazionale alla guida delle nazioni d'Europa. Non a caso P. Francesco Palmio S. J., rettore del collegio di Bologna, scriveva al generale della Compagnia a Roma, P. Everardo Mercuriano, in quegli anni: "Aiuterà molto che tenghino in questo collegio persone alte per questa sì alta impresa, che è tale che ci mette in mano tutti gli scolari e dottori dell'università li quali tanto importa per il frutto presente et per il maggiore che si aspetta...perché gli scolari sono materia di formare delli vescovi, cardinali, governatori, consiglieri di principi..."<sup>22</sup>.

Ritornando alla fondazione del collegio di Trento, essa si realizzò solo alcuni decenni dopo l'iniziativa del cardinal Madruzzo. Il suggerimento venne dall'imperatore Ferdinando I d'Austria, il quale partecipò a tutte le province dell'impero l'apertura di un grande collegio dei Gesuiti ad Innsbruck<sup>23</sup>. Egli dichiarava il suo favore per la Compagnia di Gesù che garantiva una categoria di religiosi più istruiti e rigorosi per la fondazione degli *studia* ove, oltre alle lettere, si insegnavano lingue, arti, filosofia, teologia e morale. Certamente i trentini furono attratti da quell'esempio di splendido collegio e dal favore dell'imperatore che lasciava sperare aiuti concreti per la fondazione. Tuttavia le vicende per l'istituzione del *Collegium tridentinum* furono alterne e complesse; si conclusero con l'ingresso definitivo dei padri in Trento solo nell'anno 1624. Per espresso divieto della municipalità non fu consentita l'apertura di uno *Studium*<sup>24</sup>, mentre l'ottimo impegno dei gesuiti nel reggere il corso di umanità portò il numero degli scolari a 500, che è sostanzialmente il numero degli studenti trentini che attualmente frequentano il liceo classico. Una testimonianza coeva accenna al collegio dei gesuiti "che qui fiorisce, vi saran per lo meno 500 scolari di nazione per lo più alemanna e anni fa vi concorrevano non meno d'Italia, massime di stato veneto, prima che colà fossero ritornati li Giesuiti"<sup>25</sup>. Di questa istituzione scolastica è stato possibile documentare la grande puntualità nell'applicazione della *Ratio studiorum*<sup>26</sup>, un codice scolastico frutto dell'esperienza e della collaborazione di alcuni padri, ma, prima della definitiva promulgazione, confrontato, sperimentato e postillato nei vari collegi della Compagnia dall'anno 1548 al 1598.

Nel collegio tridentino l'impianto di massima degli insegnamenti, delle materie, dei libri di testo, dell'orario delle lezioni è desunto dagli altri collegi della Provincia della Germania Superiore, in particolare dal collegio di Monaco<sup>27</sup> di cui ci è rimasto il *Catalogus lectionum* per l'anno 1561. Data la provenienza dei maestri e la rigorosa ade-

<sup>22</sup> ARSJ, Ven. *Litterae annuae* (1558-1571), 105, I, c. 29.

<sup>23</sup> B. C. Tn., Archivio consolare, ms. 1870, anno 1562.

<sup>24</sup> Tre cattedre di studi superiori, fisica, legge canonica e civile, vennero istituite solo nell'anno 1758, pochi anni prima della soppressione della Compagnia: A. C. TN, 1 aprile 1758, ms. 3945, f. 60; L. DE FINIS, *Dai maestri*, pp. 224-231.

<sup>25</sup> M. MARIANI, *Trento con il sacro concilio ed altri notabili*, Trento 1673 (rist. anast. Trento 1970).

<sup>26</sup> *Ratio atque institutio studiorum societatis Jesu in collegio romano eiusdem societatis, auctoritate septimae congregationis aucta* (stemma della Compagnia), anno MDCXVI, superiorum permissu. Per comodità si fa riferimento a M. BARBERA S. J., *La ratio Studiorum e la parte quarta delle costituzioni della Compagnia di Gesù*, Padova 1942.

<sup>27</sup> L. DE FINIS, *Dai maestri*, pp. 210-220.

renza alle linee pedagogiche della Provincia della Germania Superiore, non è pensabile che nei primi decenni dell'istituzione della scuola si sia fatto posto a modificazioni di notevole valore.

## CATALOGUS LECTIONUM COLLEGII MONACENSIS

Anno 1561

Textus: *Germ.* 142, f. 224r-v(prius243), exemplum Romam missum.

CATALOGUS LECTIONUM ET EXERCITATIONUM QUAE IN DUCALI SOCIETATIS JESU COLLEGIO

HOC QUIDEM 1561 ANNO, POST AUTUMNALEM STUDIORUM INSTAURATIONEM, FIUNT.

In classe *rhethorices* quae externos habet 13.

Hora matutina septima traduntur *Progymnasmata* rhetoricae, quibus finitis, succedunt CICERONIS *Partitiones*.

Nona ora *orationes graecae* Isocratis proponuntur, adiuncta subinde *Grammatica graeca* CLENARDI.

Post prandium: Prima hora praeligitur Iustinus historiographus.

Secunda hora traditur *tertia* CICERONIS *Philippica*. Tertia hora repetuntur lectiones ante lectae, et diligenter examinantur.

Die Veneris prima hora ordinarie praeligitur primae et secundae classi *Catechismus catholicus*.

Hora tertia autem eiusdem disputatur in rhethorica.

Die sabbathi mane, hora prima lectionum, repetuntur omnes lectiones totius septimanae.

Post prandium vero hora prima iterum instituitur disputatio.

Diebus dominicis declamant latine.

In classe *humanitatis* quae externos habet 30

Ante prandium septima hora leguntur *Offitia* CICERONIS et libellus quidam succinctus *De copia verborum ac rerum*, sed alternis diebus.

Nona hora proponitur syntaxis quaedam absoluta.

Post prandium hora prima traduntur praecepta *Grammatices graecae* CLENARDI, cum adiuncta *epistola graeca* S. BASILII MAGNI, pia et eleganti.

Secunda hora repetitur grammatica, exceptis diebus Martis et Veneris, quibus dantur themata componendi et emendantur compositiones.

Tertia explicantur Horatii *Sermones* cum annexa *Prosodia* DESPAUTERII. Die sabbathi hora prima lectionum a prandio disputatur in prima et secunda classe publice. Mane vero repetuntur lectiones totius septimanae auditae.

In classe *Grammatices* prima quae externos habet 40.

Ante prandium septima hora praeligitur prima pars *Grammatices* DESPAUTERII.

Nona hora explicantur *Epistolae* CICERONIS *familiares*.

Post prandium: Prima hora enarrantur VERGILII *Bucolica*.

Secunda hora proponitur *Syntaxis* DESPAUTERII.

Tertia hora repetitio diligens instituitur, examinantur etiam composita themata.

Die sabbathi fit disputatio, et repetuntur lectiones totius septimanae.

In classe grammatices secunda quae externos habet 56

Ante prandium septima hora praeligitur rudiori Minerva *Grammatica* DESPAUTERII.

Nona hora repetitur lectio ante habita, et exercentur discipuli in diligenti declinatione.

Post prandium traditur syntaxis quaedam compendiosa pro captu huius classis puerorum, et catechismus, sed alternis diebus.

Secunda hora exercentur pueri in arte scribendi.

Tertia hora praeleguntur AESOPI *Fabulae*.

Die Martis et Veneris secunda lectionum hora a prandio datur thema ad componendam epistolam.

Die sabbathi fit disputatio et repetitio lectionum

In classe *grammatices* tertia quae externos habet 63

Ante prandium hora septima memoriter recitant principia grammatices

Hora nona praeligitur CATO *De moribus puerorum*.

Post prandium prima hora eadem principia, ut supra, memoriter recitantur.

Secunda hora exercentur in arte bene scribendi.

Tertia hora recitant catechismum et discunt pedetentim loquendi phrases.

Die sabbathi ante et post prandium lectiones totius septimanae repetuntur.

In classe *infima* quae externos habet 80

Ante prandium septima hora recitant omnes pueri *Tabulam*, ut vocant, memoriter, aliqui literas colligunt.

Octava omnes omnium classium pueri intersunt sacrificio missae.

Nona hora, media pars puerorum recitat principia memoriter, et media iterum *Tabulam*.

Post prandium prima hora omnes fere discunt legere principia grammatices.

Secunda hora magna pars scribere discit.

Tertia hora omnes catechismum parvum recitant memoriter germanice, et praescripta quedam vocabula latina discunt et recitant.

Die Veneris mane et diebus festis audiunt catechismum.

È ancora significativo nel collegio tridentino l'uso necessariamente obbligatorio della lingua latina, mezzo indispensabile per i maestri di origine tedesca per comprendere e farsi comprendere dai loro alunni. Anche l'uso di forme pedagogiche di evasione quale poteva essere l'allestimento di uno spettacolo teatrale, autentica innovazione d'avanguardia nella severa impostazione scolastica dei gesuiti, si realizzò nel collegio tridentino in moduli più rigorosi che nei restanti collegi italiani sia per l'uso del latino sia per il legame degli argomenti a temi storici e religiosi, privi di quel sontuoso apparato proprio dell'allestimento barocco delle rappresentazioni nei *seminaria nobilium*. Sarebbe anche interessante raffrontare il numero, il censo e la classe sociale degli scolari del collegio tridentino con il numero e la situazione di altri collegi italiani o tedeschi. Poiché non si sono salvati elenchi di iscritti o altri dati amministrativi, sono i *nomina actorum* segnati nei libretti teatrali che ci consentono di trovare registrati accanto ai giovani di nobili ascendenze anche nomi di media e di umile estrazione, come si è potuto dimostrare nel raccogliere gli elenchi delle numerose rappresentazioni teatrali allestite nel collegio tridentino<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 182-194; L. DE FINIS, *Considerazioni in margine alle rappresentazioni teatrali nel ginnasio tridentino S. J.*, in *Dilettando educa* a cura di BRUNO SANGUANINI, Trento 1989, pp. 67-109.

Altro elemento di riflessione nel valutare la formazione scolastica proposta dai gesuiti nel collegio trentino è la straordinaria ricchezza di volumi contenuti nella biblioteca. Essa non è il frutto di un singolare interesse di un gruppo di maestri propensi all'approfondimento culturale o pedagogico; è invece la puntuale applicazione di una serie di opportuni suggerimenti su "i modi per far profittare gli studi"<sup>29</sup>. Tra essi fondamentale era rimuovere ogni distrazione e fornire un ambiente sereno, ordinato e luminoso dove la presentazione degli argomenti fosse graduale, sistematica, attraverso il solido veicolo della lingua latina che rimaneva la lingua ufficiale, il comune denominatore della comprensione al di qua e al di là delle Alpi in un respiro europeo autentico, reso più ampio e concretizzabile con il supporto importantissimo della biblioteca del collegio<sup>30</sup> per il cui incremento era destinato un "fondo proveniente dai beni del collegio... e da altri introiti... che è assolutamente proibito destinare ad altri usi"<sup>31</sup>. Attorno alla biblioteca ruotava tutta la vita della scuola, consentendo quella apertura di interessi, quella rielaborazione personale di argomenti e quella verifica delle proprie inclinazioni che furono il vero asse della preparazione scolastica e che ebbero tanta rilevanza nella formazione delle personalità di rilievo uscite dalle scuole della Compagnia. "Dalle scuole gesuitiche, infatti, quali fucine di élite nel campo del pensiero e dell'azione, provenivano le stesse personalità più rappresentative della società illuministica settecentesca, oltre ai protagonisti della rivoluzione dell'89". Questa affermazione di Carlo Maria Gamba<sup>32</sup> è sufficiente ad indicare il ruolo dell'insegnamento dei gesuiti nella cultura del XVII secolo e nella successiva rivoluzionaria cultura illuministica.

Della biblioteca abbiamo sommarie informazioni nell'inventario dei beni mobili presenti nel collegio all'atto della soppressione della Compagnia<sup>33</sup>: "La biblioteca posta nel terzo piano, con suoi caltri all'intorno fino al soffitto di noce lavorati, ripieni di libri e due grandi tavoloni dalle parti con una ringhiera in fondo della medesima piena dei medesimi e un armario con seratura con entro i libri proibiti". Due grossi tomi manoscritti, in folio, secc. XVII-XVIII, contenenti l'inventario della biblioteca<sup>34</sup> del collegio tridentino, ci danno la conferma di quanto ragguardevole fosse quella dotazione libraria, decisamente superiore alla media di altri collegi italiani, in proporzione anche alla modestia della cittadina che lo ospitava. Anche una rapida indagine comparativa con alcune

<sup>29</sup> *Constitutiones*, IV, 6.

<sup>30</sup> *Ratio Studiorum*, regola 33 del preposito generale;

<sup>31</sup> G. S. A. S. J. (Germaniae Superioris Archivum Societatis Jesu), Cataloghi, III, Spese riservate all'acquisto dei libri per la biblioteca; L. DE FINIS, *Dai maestri*, p. 162, n. 309.

<sup>32</sup> C. M. GAMBA, *Storia della scuola italiana nel '600 e '700*, in *La pedagogia: storia e problemi* a cura di M. VOLPICELLI, Milano 1972, VII, p. 254.

<sup>33</sup> B. C. TN., ms. 1332, cc. 49: *Inventario de mobili argentarie et altro ritruouato nel collegio dell'estinta Compagnia di Giesu formato per ordine di Sua Altezza Reuma Monsignor Vescovo e Principe di Trento ecc. 1773*.

<sup>34</sup> Biblioteca Seminario Teologico, 7 ms. 1, due voll. Lett. A-L; Lett. M-Z. *Inventario della biblioteca dei gesuiti, secc. XVII-XVIII*; L. DE FINIS, *Dai maestri*, pp. 200-210.

altre importanti biblioteche coeve conferma la dignitosa solidità e floridezza degli strumenti bibliografici dei gesuiti presenti a Trento<sup>35</sup>.

Purtroppo di questa importantissima istituzione che da sola esprime il grado di approfondito rigore cui erano sottoposti docenti e studenti di quel mondo scolastico, si lamenta lo smembramento e la perdita irreparabile di testi preziosi. Da una nota posta sul primo dei due tomi nell'anno 1860 da mons. Martino Innerhofer, vicerettore del Seminario vescovile (diretto erede dopo la loro soppressione dei beni dei gesuiti), apprendiamo che molti volumi ritrovati nei ripostigli del grande collegio tridentino non erano segnati nel catalogo, mentre molte opere segnate apparivano mancanti. L'apparente contraddizione è conciliabile e rafforza la considerazione per la rigorosa pedagogia di quei padri gesuiti. Difatti sono molti i volumi che, pur non risultando inseriti nel catalogo della biblioteca, portano impresso lo stemma della Compagnia o risultano composti da uno studioso gesuita; essi portano varie tracce di appartenenza, ex libris, stemmi nobiliari, firme di proprietà che consentono di avanzare più di una ipotesi, quella cioè che i gesuiti, nel fare grande posto alla biblioteca, introdussero uno strumento didattico nuovissimo, in contrasto con il sistema mnemotecnico in uso fino al Guarino (che esaltava l'attenzione e la memoria dell'alunno, ma riduceva all'essenziale l'uso dei libri di testo). La maggior differenza tra la scuola degli umanisti e la scuola dei gesuiti non sta tanto nella puntualità metodologica comune ad entrambi i periodi, quanto nell'apertura culturale ampia dei gesuiti, nella sensibilità rivolta oltre che al passato anche al nuovo, ed è grande il loro merito per gli adattamenti da loro riservati ai tempi e ai luoghi.

Dai testi contenuti nella biblioteca dei gesuiti tridentini si ricava un impianto europeo con sicure derivazioni dalla metodologia dello Sturm, del Melancton, di Erasmo; basti il *de Officiis cum notis Erasmi*, edito nel 1563 apud Gualt. Fabricium, o il *de Officiis ex emendatione Johannis Sturmy et annotationibus Erasmi et Philippi Melancthonis*, edito a Strasburgo (Argentorati) apud Josiam Richelium, nel 1574.

La biblioteca custodiva in un armadio anche i libri messi all'indice dal Concilio Vaticano e, tra gli altri, la *Bibbia* nella traduzione di Lutero e, nella edizione del 1694, la *Questio cur non vis esse evangelicus* e di Calvino essi leggevano il *De vitandis superstitionibus*, edito nel 1550.

I gesuiti promossero inoltre la diffusione e lo studio diretto sui testi, resi accessibili per la riduzione dei prezzi dopo l'invenzione della stampa; suscitarono ricerche attive, rielaborazioni personali, dispute e competizioni erudite, inculcando nei loro scolari la curiosità per quanto stava emergendo nella cultura europea e la voglia di uscire dal ristretto confine della patria locale per avventurarsi prima con la fantasia, poi con più fondati propositi, in imprese missionarie ben difficili da affrontare senza una scrupolosa conoscenza degli essenziali strumenti di informazione. Essi incoraggiarono sicuramente nei loro scolari l'abitudine a riunire un piccolo ma selezionato numero di volumi per dare inizio ad una biblioteca personale, cinquanta o cento volumi, non di più, secondo la moda che si andava diffondendo nel Seicento. Questa abitudine a studiare su testi propri, da tenere comodamente a portata sulla scrivania o sugli scaffali della propria camera è

<sup>35</sup> L. DE FINIS, *Dai maestri*, p. 201, n. 375.

attestata dall'inventario dei beni mobili del soppresso collegio tridentino, ove si registrarono in ogni "stancia" destinata ai padri "Libri n° 18.... , una scansia con entro vari libri, altra scansia picciola con caltro di libri"<sup>36</sup>. Purtroppo i compilatori dell'inventario non dimostrarono grande interesse per gli argomenti, gli autori e le date di pubblicazione dei volumi; nonostante la ricognizione in ogni luogo del collegio, chiesa e ginnasio, non ci è consentito di conoscere approfonditamente quali fossero le scelte personali dei padri gesuiti. Accanto a testi di contenuto spirituale talvolta registrati dagli addetti all'inventario<sup>37</sup>, si accenna a testi di approfondimento culturale solo quando il numero e l'imponenza degli stessi aveva suscitato la curiosità dei rilevatori<sup>38</sup>; solo per strumenti di consultazione molto frequenti nei locali del collegio si fa espressa menzione, come l'atlante geografico e il mappamondo, due oggetti che si ritrovarono complessivamente in numero di 6 il primo e di 7 il secondo, accanto a numerose carte geografiche, oltre ai grandi volumi di geografia conservati nella biblioteca del collegio. Interessante è anche la stanza di uno studioso di fisica, dove, accanto a "due caltri con entro diversi libri" -vengono inventariati- "due barometri appesi al muro, sette strumenti di vetro per le esperienze fisiche, tre carte appese al muro parimenti con segni di fisica delineati, due tabelle grandi di legno dipinte di negro (le lavagne!) con segni fisici di sopra fatti con gesso, due quadri di carte paesati color turchino"<sup>39</sup>. Finalmente in una "stancia contigua" è segnalato "un libro intitolato Titi Livi Patavini Rom. Istit. Principis", la parità tra scienze e storia antica è così assicurata!

Ancora una volta appare chiara la divisione tra quanto serviva per la personale ricerca di uno studioso ed era elaborato nella sua camera-studio e quanto era raccolto nel "Museo Filosofico" ove "in una stancia grande dell'ultimo piano verso Settentrione si sono ritruovati li seguenti instrumenti fisici e matematici"<sup>40</sup>:

La machina elettrica con suoi atrezzi e campanini

Un globo terraqueo

Una mezzo torre con cristallo all'insù

La pianta del palazzo delle Albere tutta di banda

Un ordigno con rosa picciola di noce

Una machina di pezo per la base, altezza, lunghezza d'un piano

Una ruota per l'elettrizzare e altra machina fatta a foggia di cane fodrata di tela colata (sic)

<sup>36</sup> B. C. TN., ms. 1332, *Inventario*, c. 10r., Contenuto della stanza del rettore.

<sup>37</sup> *Idem.*, c. 10r., "In altra stancia in corridore (...) tre libri del Spinola e due del Rodriguez. Cassapanco con entro libri in ottavo colla finzione della missione tirolese, uno di meditazione sulla vita di Gesù, senza inscriptione, del Spinola e un altro, *La teoria e la pratica del Giubileo*, parimente senza inscriptione. Diconsi appartenere al P. Snel detti libri.

<sup>38</sup> *Idem.*, c. 10 v. "In altra stancia contigua alla predetta (...) una scansia con entro libri diversi n. 122, più altri libri in folio esistenti in caltri sotto la suddetta taula, coperti da sue coltrine verdi. Altra scansia con altri libri, n. 33, alcuni in folio, altri in quarto, altri in ottavo ... un Atlante con carte geografiche n. 70. ., n. 8 carte di rame con cornice dorata, altra Mappa geografica fissata sull'uscio della predetta stoffa".

<sup>39</sup> *Idem.*, c. 19v.

<sup>40</sup> *Idem.*, cc. 22r. -23r.

Tre flaotoni grandi da fiato  
 Un cavaletto grande per levare i pesi  
 Un piedistallo di noce con lumache e minerali  
 Un tavolino con sopra la machina della riflessione  
 Altro tavolino con diversi instrumenti per la riflessione de' raggi visionari  
 15 vetri a forma di campanelli con due prismi per i colori  
 Instrumento antico di terra per il fiato  
 Una capsella a forma di orefice con diversi caltrini con entro pezzetti di minerali  
 Altra capsella con diversi specchi per le vedute  
 Un orologio ydrostatico  
 Un instrumento di legno alto un omo con suo piede e contrapeso per l'equilibrio  
 Un barometro; altri due simili  
 Un instrumento con vari tubi di vetro per cavar l'aria  
 Una lente e suo antipendio per scoprire li oggetti  
 Un tubo di vetro alto due piedi e mezzo circa con suo coperto d'ottone  
 Un tavolino con entro varie cosarelle di poco conto  
 Una tromba di cartone per chiamare da lontano  
 Altro tavolino con sopra un grottesco per l'elevazione dell'acque delle fontane  
 Instrumento di prospettiva d'ottone et altro instrumento di legno con cavo dorato per accendere il  
 fuoco in contraposto con altro suo simile sopra definito  
 Tavolino con sopra un grottesco e le boccie dell'elevazione dell'acqua  
 Diversi altri instrumenti di noce e parte di pezzo  
 Una camera optica posta sopra un armario incolorito a fiori con varie vedute di case mineate ed  
 incolate sopra dei cartoni  
 Due piccioli mappa mundi sopra della stessa  
 Una zanola di pezzo con sopra una piramide di legno e una figura di legno a piedi della quale  
 l'asse erta con sopra un globo grande e picciolo per l'equilibrio  
 Altro tavolino con sopra un instrumento d'acciaio o d'ottone per cavare il fiato con sua coltrina  
 verde  
 Due vasi di terra sotto la suddetta tavola per il sono  
 Un armario con molti vetri fisici e matematici e vari ordigni di legno  
 Due canocchiali grandi  
 N°18 pezzi di carte di vari disegni con sue cornici attaccate al muro".

Dall'elenco degli strumenti fisici che qui si pubblica per la prima volta, e dai  
 numerosi volumi di argomento scientifico presenti nel catalogo della biblioteca è pos-  
 sibile aggiungere qualche altro elemento sulla formazione scolastica dei gesuiti nel  
 collegio tridentino. Oltre alla impostazione di base della scuola, che mutuava nella  
 rigorosa scansione delle ore e degli argomenti giornalieri il modello umanistico della  
 Provincia della Germania Superiore e più significativamente del collegio di Monaco, ci  
 è dato di apprezzare quella flessibilità della Compagnia ai luoghi, ai tempi, alle perso-  
 ne che certamente si estrinsecò anche in Trento in modo ampio e fruttuoso. Difatti il  
 collegio tridentino non aspirò mai a diventare *seminarium nobile*, scevro sempre da  
 quelle sovrastrutture barocche che erano proprie dei *seminaria* e da quelle materie

aggiunte a corollario per i giovani, quali la scherma, l'equitazione, il ballo, la recita teatrale di grande effetto più che di profondo spessore. Non divenne mai, per espresso divieto della municipalità trentina, un noviziato né uno *studium*<sup>41</sup>, se si eccettuano le istituzioni di tre cattedre di studi superiori concesse qualche anno prima della soppressione della Compagnia<sup>42</sup>. Fu dunque un ginnasio rigoroso e autorevole per alunni di varia provenienza, tra i quali alcuni manifestarono quell'aspirazione ad uscire dal ristretto luogo natio per conoscere realtà lontane o per proporsi quali propagatori della fede cristiana presso popoli di civiltà diversa. È un fatto che dalle vallate del Trentino provenivano molti aspiranti al sacerdozio, sentito come elemento di ascesa sociale, e, tra i più intraprendenti e curiosi, forte era la scelta della vita missionaria, sia per un desiderio oblativo verso popoli ritenuti meno fortunati sia per un forte anelito di cambiamento, di evasione, di curiosità di conoscere realtà nuove, diverse, lontane. Non c'è da stupirsi se, nella flessibilità pedagogica che le competeva, la Compagnia si sia aperta alle varie forme di educazione e in una regione di frontiera quale il Trentino, cessato il rischio dell'"inquinamento luterano", esclusa la possibilità di aprire un noviziato, si sia lasciata aperta la porta alla preparazione di alcuni giovani verso studi ulteriori per l'avvio alle missioni. I mappamondi, gli atlanti, i testi di geografia<sup>43</sup>, di astronomia<sup>44</sup>, di matematica<sup>45</sup>, di fisica<sup>46</sup>, la conoscenza approfondita della storia di tutte le nazioni<sup>47</sup>, ma in particolare di quelle orientali<sup>48</sup>, il rigore logico del latino per l'apertura all'apprendimento di altre lingue, sono tutti elementi di continuo stimolo per quel pugnello di giovani sui quali si sarebbero fondate le sorti delle missioni gesuitiche. Nel collegio

---

<sup>41</sup> "Conventio inita inter GOSWINUS NICKEL, Societatis Jesu prepositus Generalis, Romae 28 novembre 1654, ms. 1133, in B. C. TN., archivio Mazzetti.

<sup>42</sup> A. C. TN., ms. 3945, 1 aprile 1758, f. 60.

<sup>43</sup> Nel catalogo sono segnati i compendi dei geografi *veteres et recentiores*, ed opere di cartografia con piantine manoscritte. Tra le preziosità cartografiche erano conservate ben quattro edizioni della *Tabula peutingeriana*.

<sup>44</sup> Oltre alle opere di BONAVENTURA CAVALIERI, *Directorium uranometricum*, Bologna 1632, le *Observationes astronomicae* di CLAUDE AMYAUD, e JACOBO BELGRADO, *Dell'influsso degli astri nei corpi terrestri*.

<sup>45</sup> J. BERNOWILLIUS, *De integrationibus aequationum differentialium*; B. CAVALIERI, *Trigonometria plane spherica*, edita a Bologna nel 1632; Le opere di GEROLAMO CARDANO, di GALILEI ecc.

<sup>46</sup> La fisica è presente nelle sue suddivisioni allora più note, idrostatica, gnomonica, meccanica, ottica, fino agli studi del '700 sull'elettricità di A. BRINA, *Electricorum effectuum explicatio ex principiis Neutonianis*, edito a Padova nel 1751.

<sup>47</sup> I testi di storia occupano un posto rilevante nel catalogo della biblioteca del collegio tridentino, a cominciare dalla *Storia della Compagnia* di DANIELLO BARTOLI S. J., alle *Storie universali* di TRACAGNOTA, BUDE' e BODIN, BOSSUET e BOTERO, fino ai volumi che contengono analisi più settoriali: THOMAS BOTIUS, *De antiquo et novo Italiae statu adversus Machiavellum*, Roma 1596; G. BRIANI, *Storia d'Italia*, Venezia 1623; NICOLA BEREGNANI, *Storia delle guerre d'Europa*, 1683-1687.

<sup>48</sup> SIGFRIDUS BAJERUS, *De origine et priscis sedibus Scytharum*, 20 volumi, s. d., s. l.; G. BOVET, *Storia dell'imperatore della Cina Cam-hi*, Padova 1710; EMANUEL ACOSTA, *Historia rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum usque ad annum 1568, cum epistulis de rebus japonicis*, Dilingae 1571, ecc.

tridentino ci sono tra gli altri due nomi forti ad indicare una formazione scolastica vincente, Eusebio Chini di Serso, in Val di Non, missionario di grande risonanza nel Messico<sup>49</sup>, Martino Martini di Trento, geografo, cartografo, storico, teologo, missionario di altrettanta risonanza in Cina.

---

<sup>49</sup> Di questo illustre gesuita trentino è ricca la bibliografia ad opera anche della Associazione Culturale 'Padre Eusebio Francesco Chini', Segno (Trento). Il volume collettaneo che lo ha fatto conoscere ai lettori italiani è *Padre Chino- L'avventura di Eusebio Francesco Chini S. J. (1645-1711)*, Provincia Autonoma di Trento, Trento 1988.



Giulio Aleni S.J. (1582-1649), missionario in Cina, detto "Confucio d'Occidente". Parigi, Bibliothèque Nationale, Chinois, 1017-II.

|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 581-610 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## L'EPISTOLARIO. MARTINO MARTINI COMUNICATORE Lettere di viaggio e documenti dalla Cina a Roma 'con fervore'

BRUNO SANGUANINI

Solo una parte delle *lettere* che Martino Martini scrisse dal 1640 al 1659, tra il primo ed il secondo viaggio marittimo sulla via della Cina, sono giunte sino a noi. All'epoca, le missive erano redatte in viaggio ed affidate a portatori amici o ufficiali. Il transito dai porti extra-europei all'indirizzo ultimo era esposto a molti rischi ed inconvenienti, che rendevano probabile lo smarrimento della lettera. Oltre alle condizioni di viaggio ed alla mano furtiva di lettori imprevidi e non amici, anche la distruzione post-lettura e la dispersione nei grandi archivi storici impedirono la conservazione e la conoscenza attuale delle lettere.

L'*Epistolario* martiniano raccoglie una vasta gamma di scritti: lettere vere e proprie, missive, memoriali, rapporti e documenti. Ciò ci permette di accostarci alla *letteratura di corrispondenza* che accompagnò l'esistenza e le tappe salienti dell'opera del gesuita-scienziato tridentino. La raccolta che troviamo nel Primo Volume dell'*Opera Omnia* non è, con ogni probabilità, l'intero patrimonio, bensì quanto alcuni corrispondenti europei e gli archivi storici hanno trasmesso e conservato.<sup>1</sup>

Abbiamo a che vedere con una trentina di scritti: molti hanno carattere di *lettera*, altri no: alcuni sono brevi, altri più articolati. Le lettere scritte in Cina ai cinesi ci sono ancora ignote. Curiosamente, delle lettere 'europee' solo poche ebbero la risposta attesa, e pochissime ottennero notorietà e pubblicità. Considerando l'intera opera di Martini, per quanto concerne sia l'attività missionaria che quella di studioso, gli scritti ora in nostro possesso presentano ed esemplificano il complesso degli 'argomenti' su cui intervenne. In altri termini, presupponiamo di possedere un esempio significativo della corrispondenza tra Martini ed il mondo europeo.<sup>2</sup>

Per conoscere l'altra faccia della medaglia, ovvero la corrispondenza tra Martini ed il mondo cinese, dovremo attendere che le ricerche d'archivio abbiano migliore fortuna.

<sup>1</sup> F. DEMARCHI, *Opera Omnia* a cura di Giuliano BERTUCCIOLI, Vol. I, Università degli Studi di Trento, Trento 1998.

<sup>2</sup> *Ibidem*, *op. cit.*

Nonostante tutto, le *lettere* che sono giunte sino a noi forniscono un patrimonio di informazioni abbastanza originale. Documentano una vasta gamma di rapporti sociali e culturali. In prima fila, troviamo tre tipi di missive: i 'rapporti' inviati al generale della Compagnia di Gesù, i 'documenti' riguardanti le questioni di pertinenza della Congregazione romana della Fede; le diverse lettere inviate a Padre Athanasius Kircher, anch'egli gesuita e matematico, rappresentano un capitolo speciale.

Come sono queste *lettere*? Considerando i temi trattati, ogni *lettera* si presenta come un atto formale di comunicazione. Ottempera uno scopo determinato, calibrato sul ruolo dell'interlocutore - più che sulla persona -, ma anche sulle 'buone ragioni' del mittente. L'obiettivo è fare in modo che il 'contenuto' della pagina, manifestato tramite la scrittura, da un lato, e la lettura pre-orientata, dall'altro, venga fatto proprio dal ricevente. La ricerca di questo 'effetto' della comunicazione è il motivo di base della missiva martiniana. Per quale scopo? Per quale fine?

### Come leggere le *lettere*

Interrogando l'*Epistolario*, intendiamo accertare non tanto "perché?" Martini scrisse il 'contenuto' delle lettere che sono tra le nostre mani. Maggiore rilevanza ha "dove" e "come" scrisse queste pagine. Considerando la lettera alla stregua di un medium di comunicazione, viste sia le distanze spaziali tra gli interlocutori e le distanze temporali tra scrittura e lettura del testo, prestiamo attenzione soprattutto allo 'scopo'.

Per ottenere lo 'scopo' prefissato, Martini scrive, cercando di costruire un doppio 'effetto' di comunicazione. Da una parte, abbiamo la ricerca di un 'effetto' sul lettore volto a suggerire attrazione per le osservazioni empiriche, i fenomeni, l'interpretazione. Dall'altra, un 'effetto' su se stesso, volto ad affermare che non esistono altre 'buone ragioni' di quelle addotte nell'interpretazione. Producendo argomenti ed attrazione, da un lato, persuasione, dall'altro, il nostro gesuita mostra di coltivare scopi di breve e di lungo periodo. Quali?

Il lettore delle lettere martiniane non è mai l'amico, il collaboratore, un semplice corrispondente. È sempre una figura eccellente, un personaggio, che rappresenta un'istituzione - religiosa, sociale, scientifica. Più che al soggetto, la comunicazione epistolare è rivolta (i) al ruolo del ricevente ed (ii) alla funzione istituzionale, quindi all'istituzione.

Ogni *lettera* è contraddistinta da una o più 'questioni'. Esistono temi ricorrenti e classi tematiche che si rincorrono continuamente. Ciò spinge a credere che le lettere siano utilizzate come un mezzo formale, un medium di comunicazione, per-costituire qualche tipo di 'effetto' persuasivo circa l'argomentazione e il contenuto messi in gioco; davanti noi abbiamo non tanto degli scritti evenemenziali, quanto dei 'documenti' che vanno ben al di là della 'storia fattuale' dell'epistola. Di conseguenza, il metodo di scavo ed analisi non potrà essere quello della 'storia locale', bensì improntato alla combinazione di teoria della recezione del testo, analisi del contenuto e sociologia del contesto comunicativo. In ciò ci soccorrono le teoriche contemporanee dei media e la recente *sociologia della letteratura*.

## È solo una questione di metodo

La *lettera*, come è noto, è un mezzo di comunicazione. Se la scrittura - su pietra o su carta - è un medium, ed il 'contenuto' della scrittura è il discorso orale, osserva McLuhan, il 'contenuto' del discorso non può essere altro che il "processo mentale in se stesso non verbale".<sup>3</sup> La parola scritta - o scrittura - è il 'contenuto' della stampa. Medium non è qualsiasi tecnologia che favorisca la comunicazione tra un emittente e un ricevente, bensì ciò che "controlla e plasma le proporzioni e la forma dell'associazione e dell'azione umana".<sup>4</sup> I cosiddetti 'contenuti', allora, sono semplicemente le utilizzazioni del medium? No: sono anche il dispositivo che alfabetizza al medium, quindi al messaggio che viene recepito.<sup>5</sup>

Il nostro ricorso a McLuhan non è strumentale. Il mass-mediologo canadese, studioso di ermeneutica letteraria, trascorse circa un anno in Cina per studiare la scrittura cinese in rapporto al modo di comunicare dei cinesi. Tanto McLuhan quanto Harold Innis, economista dei trasporti, rimarcarono l'importanza dell'alfabeto, della scrittura epistolare, del libro, quali media utilizzati dalle élites per costruire imperi e dai ceti colti per creare forme di dominio.<sup>6</sup>

In che modo un medium, sia esso una lettera o il telegrafo senza fili, crea il messaggio che condiziona e modella il modo di pensare? Modellando i rapporti sociali basati sul senso dello spazio e del tempo: creando uniformità, continuità e consequenzialità. Il miglior effetto di un medium è dato dal fatto che tendiamo ad attribuirgli come 'contenuto' un altro medium. Questa lezione mcluhaniana ci aiuta a comprendere come mai, davanti alle lettere martiniane, non possiamo fare a meno di osservare che il 'contenuto' è soprattutto la scrittura.

La scrittura ubbidisce al 'gioco di ruolo' del mittente: se questo cambia, anch'essa cambia. Ma questo cambiamento è da noi visto, beninteso, sempre in funzione sia del destinatario che del tema trattato. Come si può notare, è la 'ragione sociale' della scrittura che detta lo stile espressivo della lettera, quindi il 'contenuto', non viceversa. Per accostarci al senso, quindi, dovremo esplorare il 'mondo' della relazione sociale tra mittente e destinatario, da un lato, e il rapporto tra lo scrivente ed il medium, dall'altro. In altri termini, la scoperta di McLuhan non sta nella concezione della fortuna storico-sociale dei media, quanto nell'aver fatto della questione un problema di 'metodo'.

Per analizzare ogni documento che risponda ad un medium, occorre interrogare sia il prodotto comunicativo - il testo - che l'atto complessivo di comunicazione. Nel nostro caso, torna utile accogliere alcuni dei suggerimenti analitici formulati da studiosi delle comunicazioni.<sup>7</sup> Interroghiamo l'Epistolario martiniano e, quindi, anche ogni singolo

<sup>3</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1967.

<sup>4</sup> *Ibidem*, op. cit.

<sup>5</sup> B. Sanguanini, *Locale & Media*, Trieste 1998.

<sup>6</sup> H. Innis, *Empire & Communications*, David Gotfrey, Toronto 1998.

<sup>7</sup> H.D. Lasswell, *The Structure and Function of Communication in Society*, in *The Communication of Ideas*, Harper, New York 1948.

pezzo, chiedendo innanzitutto “come” è nata la corrispondenza. Successivamente, esigere almeno una risposta circa “*Quando? Dove? Che cosa? A chi? Perché?*”. Così facendo, presupponiamo di ottenere qualche risultato soddisfacente circa le questioni di “Chi è?” che scrive e legge, da un lato, e “Con quale effetto?”, dall’altro.

Orientandoci a studiare il ‘mezzo’ ed il ‘contenuto’, intendiamo fare dell’emittente il nostro focus principale. Infatti, sappiamo che l’iniziativa di “scrivere lettere” è esclusivamente del comunicatore. Tuttavia, nel caso specifico, gli effetti non sono gli stessi che i mass-mediologi polarizzano sul pubblico. Nel nostro caso, infatti, l’a-simmetricità della comunicazione è quasi assoluta. Il destinatario quasi non retro-comunica: laddove risponde alle missive, lo fa in maniera fortemente improporzionale.

Athanasius Kircher pubblicò nella sua opera “*Magnes*” la lettera di Martini che tornò utile ed opportuna al rinvigorimento della sua teoria.<sup>8</sup> La risposta formale della Congregazione della Fede ai *memoriali* di Martini, circa i ‘riti cinesi’, dal momento che fu favorevole alle ‘pratiche cinesi’ dei gesuiti, sortì effetti positivi disattivando i conflitti tra Domenicani e Gesuiti. Nella realtà delle cose, però, l’invenzione dei gesuiti circa la miglior ‘prassi’ da seguire nei riti cino-cattolici non poté che seguire quella strada; quella fu la *conditio sine qua non* resa possibile dai cinesi, pena la chiusura di chiese e collegi da parte del potere imperiale cinese.

Non si trattò, come ben comprese la Commissione del Sant’Ufficio, di favorire la ‘prassi’ rispetto alla ‘dottrina’, bensì di stimare quale fosse il contesto operativo, la situazione missionaria, i risultati conseguiti dai gesuiti, alla luce della finalità evangelica. In altri termini, la valorizzazione della *comunicazione* venne anteposta a quella del principio dottrinale. Ciò comportò l’esaltazione del medium rispetto al ‘contenuto’. Come suggerisce Lasswell, quando il medium assolve all’iniziativa esclusiva del comunicatore abbiamo (i) un processo comunicativo che non può non essere asimmetrico, (ii) la comunicazione ubbidisce ad un’intenzione soggetta ad uno scopo volto a conseguire un effetto prefissato, (iii) i ruoli di emittente e destinatario sono tra loro isolati dal punto di vista dei rapporti socio-culturali. Di conseguenza, l’unità produttiva della comunicazione è il soggetto individuale, non il medium o altro.<sup>9</sup>

### **Martini comunicatore?**

L’*Epistolario* martiniano non consiste in un complesso variegato e disordinato di missive: è un’opera informale che denuncia la costruzione di tanti piccoli tasselli letterari, ciascuno dei quali risponde ad un’esigenza strumentale ma non casuale o momentanea, bensì ad uno scopo di ‘cornice’: “fare *comunicazione*”. Le *lettere* ci informano circa i nomi del mittente e del destinatario: ma, dicono poco circa il momento e il luogo in cui

---

<sup>8</sup> J. FLETCHER, *Athanasius Kircher and his correspondence, Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wiesbaden, Harrassowitz 1988.

<sup>9</sup> H.D. LASSWELL, *cit.*

vennero redatte. Parallelamente, della retro-comunicazione del destinatario che cosa sappiamo? Conosciamo le poche note di Kircher, i documenti del Sant'Ufficio.

Le 'note' martiniane di viaggio per mare sono piene di cenni su burrasche e bonacce, illusioni o ragioni degli uomini, malattie, guarigioni e morte di marinai, dedizione e religiosità dei missionari, riti e feste a bordo. La descrizione di tutto ciò è frutto indotto dalle 'novità' colte dal ventiquattrenne gesuita o una scelta formale? Che cosa 'comunica' 'nero su bianco' e 'tra le righe' ciascuna delle tante lettere inviate allo scienziato gesuita Athanasius Kircher?

Rivolgendosi a Kircher, Martini mirò a dimostrare - al più anziano scienziato e gesuita - di possedere buone capacità scientifiche nell'osservazione empirica dei fenomeni naturali: essere abile nella speculazione matematico-astronomica. Nel fare ciò, elegge il gesuita germanico a suo 'maestro', ma soprattutto elegge se stesso ad 'allievo'. Lo scopo comunicativo è palese: ma l'effetto non è esplicito se non si coglie la 'funzione' del medium rispetto al messaggio.<sup>10</sup> La medesima questione, sebbene cambi la funzione, si pone anche per le lettere indirizzate al generale della Compagnia di Gesù.

Diversi tipi di lettera rispondono alla medesima 'ragione': rivolgersi al soggetto, rappresentanti un'istituzione - culturale o religiosa - onde sortire l'effetto di generare una *comunicazione istituzionale*. Nel fare ciò, Martini elegge il suo interlocutore: ma, nel medesimo tempo, elegge se medesimo a co-interlocutore.

Conosciamo la regola che imponeva ad ogni missionario gesuita, in forza del giuramento fatto, la redazione di un periodico 'rapporto' circa i progressi della sua opera, nonché la stima della condotta sua e quella dei suoi compagni. Le lettere di Martini ai Padri della Compagnia assolvono però anche altri scopi. La vocazione a rispondere puntualmente al compito religioso è forte: ma la trans-vocazione a coltivare l'uomo erudito e la propensione alla 'scoperta' non è da meno. Martini - come prima di lui Matteo Ricci - dimostra - nonostante la giovane età - una sorprendente consapevolezza - magari anche 'naturale'! - circa l'intreccio inscindibile tra la fortuna del missionario e il lavoro dello scienziato.

Martini agisce sempre in maniera 'binaria'; diviene gesuita imboccando la strada delle missioni in Cina. Sceglie la Cina - e non il Giappone - istruito probabilmente dalla lettura delle opere di Ricci. In Cina, c'è corrispondenza stretta tra il *savant* ed il prefetto, il mandarino, il governatore. In Giappone, invece, al posto del letterato troviamo il samurai, ruolo che mal si concilia con il ruolo del missionario religioso. Da questo punto di vista, il gesuita tridentino è 'cinese' *ante litteram*.

L'opera di Ricci, per tanti versi farraginoso e pionieristico, riuscì comunque a cogliere alcuni 'nessi' vitali del mondo cinese: dimostrò che la cultura confuciana del ceto colto accettava le missioni ed il ruolo del missionario solo nel momento in cui convergevano nell'opera e nel ruolo pubblico dello scienziato. Da qui, la condizione che lo scienziato-missionario usufruisse di un *habitus* adeguato.<sup>11</sup> Per Ricci, Rho, Shall e Martini

<sup>10</sup> J. FLETCHER, *cit.*

<sup>11</sup> P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna 1983.

non ci fu paradigma operativo più valorizzato che quello della *comunicazione*. Fintanto che l'*effetto* delle missioni e delle scienze occidentali fu quello del *dialogo*, dell'*enciclopedismo*, del *confronto*, piuttosto che quello del conflitto, dello specialismo dottrinale o del dominio culturale, i colti della Cina seicentesca applicarono nei riguardi dei missionari il principio confuciano dell'*amicizia*. Ciò lo riscontriamo particolarmente nelle lettere martiniane che pongono le esigenze di *adattamento culturale* dell'occidente.

Secondo Martini, per procedere all'acculturazione religiosa dei cinesi, i missionari devono essi stessi (i) acculturarsi alla lingua ed alla cultura cinese, (ii) adattare i riti cattolici alla morale ed alle usanze locali. Il padre gesuita Schall, residente nella missione di Pechino, operò a lungo nella revisione delle componenti scientifico-astrologiche del Calendario imperiale cinese. Evidentemente, non poté in alcun modo mettere mano alle usanze quotidiane ed alle credenze dei cinesi redatte dal calendario medesimo. La compatibilità dell'opera del gesuita pechinese con la permanenza delle 'superstizioni' - così i gesuiti di Roma chiamarono le usanze popolari - creò non pochi grattacapi formali ai gesuiti in Cina.

La 'questione dei riti cinesi' fu da Martini presentata a Roma invocando la dispensa papale e la tolleranza dottrinale alle esigenze di adattamento della 'prassi'.<sup>12</sup> Davanti alla possibilità reale che l'irrigidimento dottrinale metta a repentaglio la permanenza dei gesuiti in Cina, Martini invoca un agire in termini comunicativi che tenga conto più del 'fine' che dei 'mezzi'. Ciò, è perseguito facendo leva proprio sul 'modo' di presentare le questioni. Così, il 'modo' di scrivere la *lettera* o il *memoriale* - subito inviato all'interlocutore istituzionale - assunse la massima rilevanza.

## Epistolario come medium

L'*Epistolario*, nel suo complesso, esplicita il 'corto circuito' informativo tra (i) il missionario di 'frontiera', (ii) lo scienziato di fama, (iii) l'intermediario culturale tra occidente ed oriente, (iiii) il mediatore culturale dell'inculturazione cattolica della civiltà cinese. Tramite lettera, Martini annuncia prima la 'scoperta' di un fenomeno, poi i risultati sintetici dello studio, infine l'opera da pubblicare. L'agire del *comunicatore* è esplicito. Questa, crediamo, sia la strada analitica che meriti di essere battuta per ricondurre le lettere alle opere, queste all'autore, il *savant* al contesto storico-sociale ed alle culture occidentale ed orientale del tempo.

Nell'economia delle opere martiniane che ci sono pervenute, ogni lettera pare rappresentare qualcosa di eccezionale: riferimenti brevi o prolissi e dettagliati a (i) vicende di viaggio, (ii) conoscenze scientifiche acquisite, (iii) prese di posizione culturale circa la civiltà cinese, (iiii) domanda di adattamento della dottrina cattolica alle tradizioni ed ai valori sociali dei cinesi, (iiii) slanci per promuovere l'insediamento del cattolicesimo

---

<sup>12</sup> S. VARESCHI, *Il decreto del Sant'Ufficio del 1656 nella questione dei riti cinesi e il ruolo di Martini, Martino Martini umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII*, a cura di FRANCO DEMARCHI-RICCARDO SCARTREZZINI, Università degli Studi di Trento, Trento 1995.

in Cina. Da una parte, ogni lettera sia stata scritta per qualche scopo. Anche l'esigenza di rimarcare e descrivere alcuni - non tutti! - tra i piccoli o grandi accadimenti che furono empiricamente osservati nel corso dei lunghi viaggi trans-oceanici, risponde ad uno scopo. Dall'altra, anche il 'taglio' degli argomenti o lo 'stile' della scrittura che contraddistingue ogni lettera non è casuale.

Infatti, a fondamento di ogni lettera parrebbe esserci sempre uno scopo da raggiungere. Sebbene il modo di scrivere formal-descrittivo sia abbastanza comune tra i Gesuiti, ogni lettera presenta argomenti diversi, ciascuno dei quali è esposto con lo stile espositivo conforme agli standard del tempo circa l'argomento trattato.

Il gesuita tridentino è studioso dell'ago magnetico, della filosofia dell'amicizia come legame sociale, della geografia e della storia cinesi. La corrispondenza intrattenuta con i 'colti' della madrepatria ci aiuta a comprendere come egli orienti la sua azione. I rapporti intrattenuti con i protagonisti, le opere, le istituzioni sociali, appartenenti a mondi tra loro sconosciuti è oltremodo funzionale al ruolo di *savant* che va assumendo davanti ai suoi interlocutori. Lui, viaggia, osserva empiricamente, esplora, riflette, scrive, pone a tutti problemi di ri-adattamento e cambiamento. Gli altri, più stanziali, sebbene consapevoli di vivere in un'epoca di grandi scoperte, stanno al gioco o si oppongono.

Notiamo che, in molte *lettere*, Martini accampa sempre l'esigenza di comunicare una osservazione empirica, un fenomeno naturale, l'esecuzione di riti collettivi, inconvenienti che lo hanno visto a volte spettatore ma sovente attore o protagonista. Ci troviamo di fronte ad un continuo ed indefesso agire in situazione: ma, soprattutto, a un continuo lavoro di *intermediazione culturale e comunicazione*, sempre basato sull'argomentazione e sulle buone ragioni degli uomini.

Tutto ciò, fa delle lettere di Martini qualcosa di più che un plico di corrispondenza. Da una parte, l'intero *Epistolario*, benché non quantitativamente ricco, ci sembra la migliore *Introduzione* al ciclo di vita del missionario e dell'umanista. Dall'altra, è sicuramente la *porta* che schiude la comprensione delle diverse 'vocazioni' martiniane: la vocazione del missionario, dello scienziato, dell'umanista, ma soprattutto, dell'osservatore empirico dei fenomeni sia naturali che umani.

Bivalenza del personaggio, poliedricità del lavoro religioso e culturale, molteplicità ed originalità delle opere edite, ci inducono a rivolgersi a Martino Martini come a colui che fece di se stesso l'agente di una formazione permanente, continua: costantemente tenuta sotto controllo in quanto pericolosamente polivalente. Da una parte, è basata sul 'vincolo' intrattenuto con il ruolo di gesuita missionario e, quindi, con la Compagnia di Gesù. Dall'altra, è tanto 'causa' quanto 'effetto' della coltivazione della vocazione di scienziato. Le capacità di studio, osservazione empirica, riflessione e speculazione sono il banco di prova della relativa 'autonomia' di cui il *savant* usufruisce rispetto al ruolo di religioso.

## Le lettere e le opere

Come è noto a chiunque scriva *lettere*, il contenuto delle frasi e delle parole scritte, il nome e titolo del destinatario, esplicitano solo in parte lo 'scopo' della missiva. Per

accostarci al 'lato oscuro', non serve interrogare il "non detto": occorre interrogare il contesto in cui avviene la comunicazione, da un lato, e il contro-testo del corrispondente, dall'altro. Se le *lettere* martiniane non ottennero risposte, dobbiamo forse interrogare anche il *silenzio*?. Come?

Davanti agli scritti martiniani, la corretta lettura interpretativa non potrà consistere (semplicemente) nel 'dispiegare' ciò che c'è scritto sulla carta. Dobbiamo tener conto della 'recezione', ovvero della diversa costruzione del 'contenuto', ovvero della lettura che noi possiamo fare oggi, a tre secoli e mezzo di distanza dal tempo e dallo spazio di chi scrive, e della lettura di chi ricevette la pagina martiniana tre secoli e mezzo or sono.

La sintesi che le *lettere* ci offrono è, ancora una volta, non la risposta definitiva, ma quella che il medium in gioco rende possibile ed esplicita. Essa consiste nel 'sottile dialogo' che Martini intrattiene - in Europa - con alti prelati romani, scienziati, collezionisti di rarità, e - in Cina - con governatori, prefetti-letterati di fama, regali dell'impero Ming. Tutto è basato sull'interesse di ceto - il ceto dei colti - a fare continuamente leva sulla *comunicazione*, da un lato, e sulla relazione inter-soggettiva tra pari, dall'altro.

Con le sue *lettere*, Martini muove contemporaneamente diverse 'leve' dell'agire colto ed acculturante, alla dimostrazione di conoscere per via empirica ed all'iniziativa inculturante. Ogni sua scelta - peraltro dimostrata dai numerosi scritti -, fa continuamente pressione sulla 'forza' dell'empirico, senza mai trascurare lo 'spirito' dell'accademico. Con le sue missive svolge 'servizi' di informatore: i suoi corrispondenti, nel tempo, accordano a lui sia i riconoscimenti meritati che legami di affinità, autorevolezza delle osservazioni scritte, ma anche simpatie e invidie. Sperimenta, nella 'pratica' di scienziato e missionario, mandarino e sinologo, l'efficacia dell'amicizia inter-soggettiva tra 'colti', indipendentemente dal fatto che si tratti di cattolici, protestanti o cino-confuciani. Martini inventa da un lato il ruolo di *mediatore culturale* tra mondi diversi, dall'altro la *comunicazione* come dispositivo sociale per costruire la sua autorità di scienziato ed umanista di levatura internazionale.

Le varie opere martiniane, ora finalmente raccolte, testimoniano i tanti aspetti poliedrici del suo sapere scientifico. L'*anima mundi*, umanisticamente rappresentata dai tanti meridiani e paralleli dell'armilla terrestre, è re-inventata sulla base dell'esperienza di viaggio e scoperta delle differenze e dell'improporzionalità delle cose, come testimonia lo studio martiniano dell'ago magnetico della bussola. I 'campi del sapere' che il gesuita tridentino semina e coltiva rispondono almeno a due esigenze: trovare i meridiani culturali più adatti per connettere il 'cielo' alla 'terra', e questa a quello; riconoscere quale sia, nel *mare magnum* del mondo, la posizione esatta della 'navicella umana'. Privilegiando l'empiria, non la filosofia, lo scienziato ha modo di ri-leggere e ri-rappresentare le cose della natura accanto alle cose degli uomini: connettere queste con quelle. Ciò non rappresenta una novità assoluta, visto che il secolo XVII è contraddistinto dalla scoperta dell'importanza dell'empirico. Tuttavia, non dimentichiamo che Martini operò sempre nei ranghi della Compagnia di Gesù, quindi ogni sua azione nelle veste di scienziato dovette costantemente tenere conto della dottrina su cui era piantata la lezione mondana della Chiesa romana.

Le *lettere*, comunque, rivelano un agire sempre orientato dal senso della ragionevolezza. A fare da guida troviamo le conoscenze soggettive basate sulla conoscenza empirica

e l'argomentazione, ma anche lo scopo di fondo. Martini è indubbiamente, sulla scorta di Ricci, un protagonista di quella *corrente culturale* che, sviluppatasi sulle spalle dei missionari, e dei gesuiti in particolare, portò a intrecciare fitte trame di relazione tra Europa e Cina.

Il mondo cinese è rivelato a partire dall'esperienza di vita. La lente d'ingrandimento è, beninteso, quella del missionario: ma, su questo piano, la verificabilità della veridicità delle notizie ci sembra superiore a quella relativa alla 'proiezione estetico-letteraria' della Cina che, dal cinquecento a tutto l'ottocento, fu di moda nei circoli artistici e letterari europei. La scoperta delle alterità culturali provocò scompigli, incomprensioni, conflitti. I missionari europei più colti compresero subito che l'autoctono cinese possedeva la forza che gli era data dall'essere parte integrante del contesto. Fare i conti con questa realtà fu oltremodo difficile, visto che i cinesi accordarono ai missionari una relativa libertà d'azione pretendendo il loro adattamento alle tradizioni culturali locali. Parallelamente, l'euro-centrismo dei missionari era più favorevole al riconoscimento dello straniero che al riconoscimento delle peculiarità.

Dalla corrispondenza di Martini, emergono delle missive, rivolte ad autorevoli corrispondenti europei, in cui si perora lo 'scambio' tra il riconoscimento delle 'buone ragioni' dell'Altro, circa le sue tradizioni, è l'affermazione del cristianesimo. Come possono le lettere essere una 'mappa' delle vicende culturali che portarono sia alla *scoperta* occidentale della Cina? Parallelamente, come è rappresentata la società cinese del secolo XVII che va all'*incontro* con la cultura europea?

Sappiamo che con Martini proseguì l'opera evangelizzatrice avviata dal Ricci. Il continente cinese fu (ancora) visto come una 'frontiera' strategica delle missioni evangelizzatrici della Chiesa cattolica in estremo oriente. Ma l'Europa cattolica, scoprendo la Cina, scopre qualcosa d'altro. Innanzitutto la differenza tra la civilizzazione cinese e quella giapponese. L'apertura del mondo cinese agli occidentali e più in generale al mondo esterno viene oltremodo promossa.

Per la prima volta, la cultura occidentale moderna svela a se medesima che le 'Indie' sono un mondo variegato e complesso. La Cina mostra di possedere un tipo di *civilisation* del tutto inedito. osservando le tradizioni più comuni, i riti civili, i costumi religiosi, i rapporti inter-personali, vengono a galla degli intrecci sconosciuti tra modernità e tradizione, usanze e forme di potere, ruolo sociale dei colti e amministrazione delle cose pubbliche. Le *lettere* martiniane squarciano il sipario su un 'altro mondo'.

### **In viaggio: tra missione religiosa, scoperta scientifica, invenzione del Sé**

Come hanno riconosciuto diversi studiosi cinesi <sup>13</sup>, Martini, dopo il gesuita Matteo Ricci, fu un primo protagonista della 'scoperta' della Cina. Ciò fa del giovane Tridentino

---

<sup>13</sup> L: TONGLIU, *La ripresa degli studi martiniani: bilancio e prospettive*, in *Martino Martini umanista...*, G: WEIMIN, *Ricerche su Martino Martini nella Cina del Novecento*, in *Martino Martini umanista...*

non soltanto il missionario o il geografo che la sorte e la perizia navale portoghese<sup>14</sup> permisero di oltrepassare, in nave, il capo di Buona Speranza e il Madagascar, per raggiungere prima Goa portoghese nell'India occidentale, poi Giava inglese ed olandese, infine Macao cino-portoghese.

Martini, già alla partenza, è un *intellettuale* che, seppure in *in formazione*, risulta essere mosso da "ferventi ragioni". È un matematico e geografo, missionario e diplomatico: aspira ad essere un 'savant'. In pochi anni, pur operando lontano da ogni Accademia, riuscirà a praticare empiricamente tutti i fronti strategici ed emergenti della cultura moderna. Già nelle prime lettere ad Athanasius Kircher, troviamo coltivate almeno tre 'vocazioni' (consapevoli): divenire prima allievo e poi 'braccio empirico' del maestro; missionario ed 'inculturatore di frontiera'; scopritore di un 'nuovo mondo' costituito dalle relazioni tra 'civiltà' diverse. Tutti questi connotati, che di seguito prenderemo dettagliatamente in esame, fanno di Martini un caso di intellettuale istituzionale moderno. In che modo?

Il nostro gesuita è, notoriamente, di origini tridentine, quindi buon conoscitore di tre lingue europee: l'italiano, il tedesco, e soprattutto il latino. Anche Kircher ce lo ricorda. Nel 1639, Martini cominciò la sua 'missione' per la Cina perorando la soddisfazione di una 'vocazione' naturale. Quale fu il deterrente di tale 'vocazione'? Fare ricorso all'ambiente delle origini, notoriamente 'ai confini', quindi crogiuolo e magma - sia nel bene che nel male - di intrecci culturali trans-alpini, ci sembra poca cosa. Presupponiamo piuttosto - e con queste pagine ne verificheremo la sensatezza - che Martini dette 'soluzione' ad una miscela tra auto-didattismo scientifico, poliedricità degli interessi culturali debordante nell'enciclopedismo - grande modo dall'epoca! -, fantasticherie positive circa il disvelamento umano delle *animae mundi*, quindi lo slancio verso il *viaggio* come *scoperta, esperienza, missione nel mondo*. Tutto ciò, ebbe le conseguenze che conosciamo solo se teniamo conto della 'miccia' che innescò la 'miscela': il senso della 'ibris' che fu propria dell'umanista post-rinascimentale e l'incontro - fortunoso, per strada - con 'maestri d'elezione'. Non dimentichiamo, però, di sopravvalutare l'importanza dell'immaginario: in Martini c'è lo stesso sogno che fu di Ricci, e di altri gesuiti missionari in oriente: diventare 'qualcuno', presupponendo o temendo - più o meno consapevolmente - di essere, dal punto di vista del ruolo sociale, nient'altro che 'nessuno'.

Dobbiamo però tenere conto quale fosse la 'causa' che spinse Martini ad imbarcarsi. Per sua stessa ammissione, fu nient'altro che la 'vocazione' alle missioni in oriente. Ma fu veramente l'unica vocazione? Eppoi, perché in Cina? Probabilmente per la natura di 'frontiera dell'evangelizzazione' che il sub-continente asiatico parve rappresentare ai membri della Compagnia di Gesù. Probabilmente per le suggestioni culturali rappresentate dalla 'civiltà cinese' resa nota dalle opere di Ricci. Probabilmente, anche, per la fiducia cristiana accordata alla domanda soggettiva di 'fortuna' e adempimento del senso del dovere.

Indipendentemente dalle ipotesi qui esposte, su questo versante non abbiamo una pista unica da battere. È probabile, che un'ipotesi valga quanto un'altra, e che la spinta

---

<sup>14</sup> A. CATERINO, *Le navigazioni transoceaniche del Seicento. La via portoghese delle Indie*, in Martino Martini umanista...

determinante alla ‘missione’ provenga dal ‘corto circuito’ di tutti gli ‘slanci’. In effetti, la decisione presa si trasformò ben presto in un ‘corso di vita’, vissuto sempre all’insegna della ‘peripezia’, ma governato con un senso della ‘perizia’ che sbalordisce.

Le *lettere* ci raccontano dettagli significativi. Contemporaneamente, costituiscono le ‘cornici’ documentarie che rendono conto dei modi e dei tempi con cui da un lato l’uomo divenne massimo protagonista dei suoi ‘giochi di ruolo’, dall’altro come l’intellettuale si costruì socialmente come ‘uomo illustre’.

Partito nel 1640 da Genova, fece scalo a Lisbona, imbarcandosi con la flotta reale per raggiungere Goa (India occidentale), Giava ed entrare nella concessione portoghese del porto di Macao. Le lettere scritte, e inviate a Roma con il primo scalo, ci fornisce un ricco assortimento di informazioni circa i modi, le forme e le tecniche per costruire culturalmente il senso della scoperta. Infatti, la sua letteratura di viaggio, sebbene a carattere epistolare, costituisce qualcosa di più che un diario.

Ogni *lettera*, conformemente all’ampiezza dello scritto, è una miniera di annotazioni. L’insieme delle note è comunque riconducibile ad argomenti molto particolari: la vocazione alla missione religiosa in oriente, lo studio della matematica e dell’ago magnetico, l’osservazione partecipante della vita sociale sulla nave o nei centri a terra, la registrazione scientifica dei fenomeni atmosferici e naturali, la descrizione dei riti e delle pratiche religiose. Ogni tematica, ritorna continuamente, indipendentemente dalla prolissità o meno dello scritto. Come mai?

Accostiamoci dunque all’epistolario martiniano presupponendo che Martini, come insegna il ‘credo’ dei Padri Gesuiti, non possa non coltivare l’intenzione di divenire un ‘caso esemplare’ tanto nella fede quanto nel sapere. Consapevole di essere un quasi-outsider, orienta la sua azione ad uno scopo: essere socialmente riconosciuto da un lato *allievo* di un maestro delle scienze più preziose (matematica, astronomia, geografia), dall’altro *maestro* della missione di catechesi come massimo espletamento di fede e funzione sacerdotale.

## Come leggere l’*Epistolario*

Come è noto ai lettori del Primo Volume dell’*Opera Omnia*, le lettere martiniane costituiscono un corpus letterario tutt’altro che omogeneo. Alcune sono scritte in latino, qualcuna in italiano, più di una sia in latino che in italiano. Non mancano pagine con aggiunte calligrafiche di mano ignota. Per tutte, il curatore della raccolta, accanto alla versione originale ci offre anche la versione in italiano.<sup>15</sup> Per la lettura, noi faremo sempre riferimento al testo italiano, visto che, oltre ad essere consultabile dal maggior numero di lettori, presenta un lessico e uno stile abbastanza omogenei.

Ora, gli scritti di Martini ci interessano meno dal punto di vista della *letteratura* e più da quello della *cronaca* e dell’*informazione*. Le prime lettere, incentrate sugli accadimenti osservati durante il primo viaggio per mare, si presentano più come ‘reso-

<sup>15</sup> A cura di G. BERTUCCIOLI, *Opera Omnia*, cit.

conti di viaggio che creazione letteraria. Come è costume tra i Gesuiti, la verve creativa è ridotta ai minimi termini. La versatilità narrativa è visibilmente cronachistica e documentaristica. Quando non si tratta di questioni di teologia o fede, lo stile è piegato alla descrizione delle cose che accadono. Lo sforzo di oggettivizzazione è ciò che più suscita l'interesse dello scienziato sociale.

La nostra ricerca del 'contenuto' a proposito delle 'note informative' tiene conto principalmente del 'tema ricorrente'.<sup>16</sup> Dalla nave, Martini pare scrivere sempre le 'stesse cose': in realtà, il catalogo è impressionante. Sembrerebbe che sulla nave in viaggio per le Indie non ci sia mai tempo per 'pensare' al domani o 'immaginare' qualcosa che non sia l'esecuzione della corvée oraria giornaliera. Di tutte le lettere, i temi dominanti sono pochi. Vediamoli:

- che cosa accade sulla nave e con la nave durante il viaggio per mare;
- le sollecitazioni rivolte a Roma circa la questione dei riti cattolici per i cinesi;
- le note circa la bussola 'geomantica' (astrologica) cinese ed il Calendario cinese;
- le note scientifiche per padre Kircher;
- le osservazioni generali di storia, geografia, etnografia, filosofia e religione.

Di ogni argomento o tema, i modi dello scrivente sono sempre volti a rendere recepibili le sue osservazioni come se fossero costantemente il frutto di un indefesso lavoro di osservazione dal vivo, esperienza 'in diretta'. L'argomentazione è costruita in maniera tale da far sì che tutto ciò che Martini va scrivendo dovrebbe essere recepito così come vorrebbe lo scrivente. Due sono gli 'effetti' coltivati. Innanzitutto, la dimostrazione che lo scrivente è oltremodo 'esperto' di ciò che va formulando ed illustrando. Poi, lo 'effetto' persuasorio circa la corretta lettura della questione esposta e, quindi, la soluzione suggerita tra le righe.

La cura prestata alla scrittura affinché sortisca i 'desiderata' è presente in tante missive. Solo apparentemente è estranea ai resoconti di viaggio per mare e marginale nelle lettere con le quali vengono esposti i quesiti circa i cosiddetti 'riti cinesi'. Il tratteggio sociologico della *relazione comunicativa* tra scrivente e recettori, che trasmuta in persuasione, circa le 'buone ragioni' dell'emittente, è sotto gli occhi di tutti. Quest'azione persuasoria fa senz'altro leva sugli argomenti. Ma il ruolo svolto dalla scrittura, dall'interlocuzione inter-soggettiva, e quindi dal medium epistolare, svolge un ruolo primario. Solo così il 'gioco di ruolo' di Martini non sarà mai funzione dipendente dalla risposta. Solo così la costruzione sociale della fisionomia sia di scienziato-missionario che di 'uomo illustre' non è soggetta al caso, ma al lavoro di *savant*.

### A che cosa e a chi si rivolge la *missiva*?

Leggendo la pagina scritta, come fa qualsiasi lettore, andiamo ovviamente alla ricerca delle informazioni. Ma l'informazione non coincide con le parole e le frasi che troviamo scritte: è, piuttosto, ciò che sembrerebbe - beninteso a ciascuno di noi in ma-

---

<sup>16</sup> P. SCARPI, *La fuga e il ritorno: storia e mitologia del viaggio*, Venezia 1992.

niera diversa - essere il 'contenuto'. Questo consiste nella sistematizzazione culturale sia delle tematiche che del credito di verità attribuito dal lettore all'intreccio delle parole e dell'esperienza pratica dello scrivente.

Allora, come leggere la *missiva* martiniana? Scorrendo il testo, avvertiamo che la scoperta della 'classe' tematica schiude la porta al riconoscimento del 'contenuto'. Di conseguenza, analizziamo "come" il contenuto comunica con il lettore. Individueremo così "come" lo scrivente pretende che le sue parole e frasi comunichino tanto il suo pensiero quanto la sua esperienza di vita. È evidente che non andiamo suggerendo di 'interpellare' la 'mentalità' né dello scrivente né del lettore seicentesco, bensì l'*uso sociale* multiplo del testo, predisposto dallo scrivente, da un lato, e dal lettore, dall'altro.

Il gruppo delle *lettere* in cui si parla del *viaggio per mare* proponiamo di leggerle ed interpretarle come *cronaca*. Le informazioni ivi contenute, infatti, illustrano tanto dei fatti realmente accaduti quanto i fatti rimarcati dall'osservatore. Non dimentichiamo, però, che l'osservatore non è neutrale. Le osservazioni e l'osservato risentono dell'intenzionalità osservativa, quindi degli scopi osservativi dell'osservatore. Ciò non significa che tutto vada relativizzato e ricondotto agli ottimi gradi ottici o alla miopia del Martini.

Le *lettere* in cui si tratta la cosiddetta *questione dei riti cinesi* sono dei veri e propri *documenti storici*. Oltre ad essere redatte con uno stile conforme alla prassi in voga all'interno dell'Ordine e della Chiesa, prospettano dei problemi che vengono esposti ed estesi in maniera trasparente e formale. Ciò comporta che i brani rintracciati in qualche lettera o le missive mono-tematiche non possano essere viste che sub specie di documento, e come tale presi in esame.

I brani o le *lettere* incentrati sulle *osservazioni scientifiche* hanno natura ibrida. Per facilitare la lettura dell'*Epistolario*, di seguito prenderemo in esame i primi due tipi di contenuto e forma delle lettere. Conseguentemente, abbiamo a che vedere con lettere che propongono un Martini *cronachista*, da un lato, ed un Martini *redattore di documenti formali*, dall'altro. Ora, non si tratta di conciliare o mantenere distaccato un 'registro' dall'altro, bensì di considerare ciascun patrimonio epistolare per quello che è, ovvero per le informazioni che ci forniscono circa i modi di comunicare da parte del gesuita tridentino.

## **Temi e cornici dei viaggi tra Europa e Cina**

Le '*lettere di viaggio*' da noi prese in esame non sono più di dieci. Applicando il modello tradizionale di 'analisi del contenuto' che è in uso presso le scienze, da ciascuna lettera è possibile estrarre dichiarazioni riferite a diversi argomenti o temi. Nel complesso, troviamo alcune tematiche che si rincorrono continuamente, quasi in ciascuna lettera. Organizzandole, abbiamo individuato tre classi e altrettante tematiche per ogni classe:

- *Viaggio* (Rotte ed approdi; Studio delle stelle e posizione marittima della nave; Bonacce e tempeste);
- *Relazioni umane* (Amici e nemici; Riti religiosi e feste; Missionari e marinai, malattie e guarigioni);

- *Natura delle cose mondane e ultra-mondane* (Bussola e argomentazioni scientifiche; Pesci e uccelli del luogo; Professione di obbedienza, ruolo, scienza).

Utilizziamo questa classificazione presupponendo che essa possa tornarci utile per ordinare gli argomenti sviluppati in ciascuna lettera. Intendiamo, infatti, entrare in possesso sia di una misura dello sviluppo complessivo di ogni argomento, sia di una fonte tematica a cui rivolgere l'analisi contenutistica. Ciascuna tematica-tipo evidenzia l'esistenza di un 'interesse dominante' ed un 'punto di vista' ben preciso. "Come"? In due modi. In primo luogo, notiamo che la rappresentazione letterario-descrittiva genera la connessione tra ogni singola osservazione e il senso del discorso complessivo. In secondo luogo, l'informazione che andiamo rintracciando è pre-ordinata dallo scrivente, anche per fare sì che ai nostri occhi sia protagonista della costituzione del significato dell'esperienza. Quando Martini si rivolge a 'qualcosa' producendo un'osservazione, una nota, notiamo che, nota dopo nota, tale 'qualcosa' diviene un argomento, un tema, una classe di contenuto

Come sono i fenomeni naturali, gli accadimenti casuali, le cose inanimate, i fatti umani che sono messi a fuoco e descritti? Ciò che ci attrae della scrittura di Martini, ripetiamo, è senz'altro 'che cosa' osserva, ma soprattutto 'come' osserva. Dalle lettere, cogliamo il 'modo' con cui egli trasmette al lettore le osservazioni. Ciò rende possibile cogliere il 'modo' con il quale egli è osservatore, organizza l'osservato, crea il punto di vista del lettore come 'osservatore secondario'. Tutto questo possiamo constatarlo esaminando le varie classi tematiche del 'contenuto' delle lettere.

Per quanto concerne le lettere incentrate sul *viaggio per mare*, le note sulle **Rotte** e gli **Approdi** sono riferite a tre grandi viaggi per nave, ma solo due quelli trans-oceanici. Tre lettere a Padre Athanasius Kircher, docente di matematica degli ultimi due mesi di studio del Martini presso il Collegio Romano della Compagnia di Gesù, informano del prologo della missione. Partito da Genova il 1638, con il favore di un "ottimo vento", "due giorni senza acqua da bere", "un maestrale da ponente", "di nuovo una bonaccia", e ancora "il vento di Borea", Martini conobbe il primo banco di prova del viaggio per mare. L'approdo finale a Lisbona fu per il 29 gennaio del successivo anno. Due navi, con nove Gesuiti a bordo, salparono il 13 maggio per la Guinea, via Isole delle Canarie. La bonaccia incontrata a sud delle Isole del Capo Verde obbligano la spedizione a ritornare in Portogallo. Tutto fu rinviato ai mesi di marzo-aprile dell'anno seguente, i soli consigliati per il passaggio africano.

La lettera a Padre Vitelleschi, anch'egli residente a Roma, descrive dettagliatamente il viaggio da Lisbona a Goa, avvenuto dal 23 marzo al 19 settembre del 1640. La flotta, al comando del viceré delle Indie, comprendeva cinque navi, su cui viaggiavano venticinque gesuiti. Rare le osservazioni circa il naviglio, la rotta e le tecniche marinesche. Solo il pericolo di naufragare sugli scogli al largo di Goa, motivo di una disputa tra il viceré e il timoniere dell'Ammiraglia, trova spazio. D'altro canto, Martini sottolinea che fu lui stesso a suggerire il viceré, a seguito dei suoi calcoli della posizione della nave. Contro il parere del timoniere, la nave fu fermata per alcune ore della notte, evitando la deriva verso gli scogli.

A Goa, il 19 dicembre del 1641, Martini forzò gli ostacoli a partire frapposti dal viceré. Imbarcatosi su una nave inglese, raggiunse prima il porto inglese di Bantam, a

Giava, e poi quello olandese di Giakarta. Libero, ripartì con gli inglesi per Macao, dove arrivò il 14 agosto 1642. Apprendiamo così che da Lisbona a Goa impiegò poco meno di sei mesi, da Goa a Macao almeno 11 mesi. Gli ostacoli al 'buon viaggio' furono più forti e pericolosi nei porti che in alto mare. Su questo argomento, la Lettera VII inviata a Kircher è esplicita. Come mai fu difficile lasciare Goa? Insorsero problemi metereologici? Per tutti gli altri problemi, l'esistenza in loco di un Collegio della Compagnia tornò a favore o a svantaggio?

Con quattro lunghe lettere - di cui due sono rivolte a Kircher -, Martini affronta l'argomento delle **bonacce** e delle **tempeste** nei viaggi per mare. Dopo aver sperimentato nel porto di Cadice l'alternanza improvvisa del vento favorevole e del vento contrario alle vele, il giovane gesuita sussulta davanti al 'mare dei Sargassi'. Più a occidente, ma "a oriente dell'isola di Terceira", "ci assalì un fortissimo vento di Borea, tempesta durasse due giorni e due notti, usando per vela un sol lenzuolo, navigammo per settanta leghe, sotto la spinta del vento libico".

I nomi dei venti, che troviamo scritti nelle carte nautiche consultate da Martini, sono ancora quelli del mare Mediterraneo. Gli accadimenti ed i fenomeni, però, sono del tutto nuovi. Soste forzate in alto mare per mancanza di vento, marinai che cadono improvvisamente in mare, un fortissimo tifone con "grandissima pioggia", una nave che imbarca acqua dalla chiglia, la rotta forzata in direzione del Brasile per cogliere vento e correnti marine favorevoli, il mare burrascoso affrontato con riti e novene, bonaccia di otto giorni con trecento marinai assaliti da "grandi febbri", generosità in viveri, medicine e monete da parte del viceré, quaranta giorni di tempeste davanti all'isola malese di Sola, sono i *leit-motiv* che rendono poco sicuro il viaggio per mare.

La dedizione per lo **studio delle stelle** porta a osservare le tante eclissi riscontrate nel corso del viaggio. I fenomeni di eclisse e stelle cadenti sono rilevati tramite il telescopio: sempre associati a variazioni forti della temperatura e moti metereologici.

I **riti religiosi** sono quasi sempre associati alle **feste collettive**. I riti consistono nei compiti religiosi dei gesuiti circa il canto delle litanie al tramonto del sole, la recita dell'atto di contrizione, il catechismo tri-settimanale ai bambini, la celebrazione pubblica della messa, il canto delle omelie nei giorni festivi, l'allestimento degli altari, l'esposizione del Santissimo, l'adorazione pubblica per ore, la processione sulla 'coperta' della nave, la musica decorosa, l'esposizione delle immagini sacre, le confessioni e la comunione.

L'esposizione delle 'immagini' e l'uso cerimoniale del crocefisso sono azioni che ricorrono particolarmente ogni qual volta la nave e i naviganti sono in grave difficoltà. In particolare la celebrazione. L'immagine di San Francesco Saverio, primo missionario in oriente, fu esposta celebrando la messa. "La gente chiedeva a San Francesco il vento ...e Saverio non deluse gli acclamanti". "Verso mezzanotte avemmo un vento favorevole, senza alcuna tempesta". "Era l'ottavo giorno che imploravamo l'aiuto". "Io stavo celebrando la messa votiva in suo nome". "Il viceré concepì una tale disposizione d'animo verso il Santo...che promise...di presiederne la Congregazione...a Goa". E ancora: "La bonaccia che ci opprimeva...il nostro patrono Sant'Ignazio non ci abbandonò:...mentre stavamo preparando alcune cose per celebrare la sua festa (31 luglio), ...ci prese alle spalle un vento che ci sospinse fino a Goa.

Davanti a simili accadimenti, immediatamente hanno luogo **feste e parate**. “Tutta la nave rese grazie per il vento ottenuto...furono sventolate le sue bandiere, ornate le sue fiancate tutt’intorno di tappeti, sparati i cannoni”. “Il viceré ordinò inoltre alle altre navi di fare la stessa cosa,...ringraziare Sant’ignazio per il vento ottenuto; ...i nobili ...con il figli o del viceré...svolsero un’esercitazione militare più bella del solito”. Una volta a terra, nel distretto di Goa, la visita alle parrocchie è occasione di festa. “Ogni chiesa celebra divi uffici, accompagnati da musica d’organo e latri strumenti”. “Ci sono ginnasi per i fanciulli,...dove imparano la arti liberali:...i più bravi vengono manati a Goa a studiare Filosofia e Teologia”, sottolinea Martini. E ancora, descrivendo la festa di accoglimento del loro arrivo: “ci furono molti tornei, sia di lance che di spade,...nove fanciulli canarini (delle Canarie, n.d.r.) costruirono il modello della nave, ciascuno portava una parte di esso, con giri e rigiri, marciavano intorno a passo cadenzato, intercalando bellissime canzoncine:...terminarono di danzare...completata la nave giustapponevano le parti”. Quest’esempio di drammatizzazione, fortemente rassomigliante alla celebrazione del cosiddetto “Trionfo”<sup>17</sup> è discreta prova del genere di feste di cui si offre la nota scritta. Ma che cosa fanno i **marinai** ed i **missionari**? I marinai si ammalano di febbre altissima ogni volta che c’è bonaccia prolungata: cadono casualmente in mare e periscono: partecipano devoti ai riti religiosi, confessandosi e assumendo in numero consistente la comunione. Lo spazio cronachistico dedicato ai missionari è alquanto vasto. Al di là delle funzioni religiose, i prelati fanno di tutto. la ‘cura delle anime’ è costantemente associata alla ‘cura del corpo’. Infatti, se la domanda di confessioni e comunione non manca mai, quella di estrema unzione non è rara. Martini, verso l’epilogo del viaggio, dette conto di ottanta morti, periodi di malattia con trecento ammalati su un totale di circa ottocento imbarcati.

Anche la vita di alcuni missionari cedette all’assalto della febbre. Il fatto è celebrato come ‘premio’ del sacrificio missionario. Tuttavia, anche la guarigione di molti marinai non è taciuta, bensì vista come risultato della dedizione giornaliera per la sorte degli uomini. Accanto a questo inquadramento generale del ruolo del gesuita missionario a bordo, Martini appone però qualche nota particolarmente vivace: osserva, per esempio, che un marinaio di lungo corso, esperto di febbri, seppe confezionare una bevanda di vegetali capace di guarire rapidamente, suscitando l’ovvia sorpresa del medico e degli infermieri di bordo.

Tra tutto ciò che osserva e nota, Martini non nasconde di possedere una razionale ‘passione’ per lo studio della **bussola** e dell’**ago magnetico**. I suoi modi d’essere ‘scienziato’ procurano a lui, ai missionari ed a tutti i compagni di viaggio più di un beneficio. La perizia acquisita nel calcolo della posizione della nave fa sì che il viceré ricorra a lui sia per l’istruzione alla matematica del figlio che per esaminare la bontà della rotta e dei comportamenti del pilota. Ciò, però, non è senza conseguenze. Il sapere scientifico è, come sempre, una risorsa che i regnanti considerano di tipo strategico, soprattutto se cade nelle mani di potenze nemiche o forze economiche concorrenti. Da qui, l’importanza che viene ad assumere Martini scienziato, in oriente. Ma ciò che assicurò a lui noto-

---

<sup>17</sup> B. SANGUANINI, *Festa e politica. Cerimonie, culture e poteri locali nella transizione dalla società tardo-feudale al post-rinascimento*, in *Dilettando Educa*, Trento 1989.

rietà, sostegno alla sua missione, procurò anche ostacoli nell'ottenere i permessi necessari ad imbarcarsi e lasciare alle spalle il porto di transito.

Permanente ed esplicita è la **professione di ruolo**. Nelle lettere a padre Kircher, la professione è sempre quella dello **scienziato**, matematico e geografo. Nelle lettere a padre Nickel, generale dei Gesuiti, ci troviamo sempre davanti alla professione di **missionario**. Nelle lettere alla Congregazione romana della Fede la professione di **religioso** è sempre in primo piano: ma tra le righe, notiamo anche quelle dell'etnografo e dello **studioso-umanista** dei costumi cinesi.

In generale, per tutti questi tipi di professione, Martini non accampa alcuna specifica rivendicazione, ma tutte: alcune in maniera esplicita, altre in maniera implicita. Davanti a corrispondenti come Kircher scienziato o il collezionista Worms, soggettivamente disponibili ed interessati a riconoscere priorità allo scienziato, il gesuita tridentino non fa mistero di questa professione, senza però trascurare di formulare gli 'omaggi' che si convengono ad un padre gesuita.. Davanti agli alti prelati di Roma, la professione del missionario è enfattizzata non tanto nelle parole, quanto nella sostanza.

Le richieste d'aiuto, sia per quanto concerne i mezzi economici necessari a sostenere i viaggi e la missione cinese, sia per la risoluzione della controversia formale circa la "questione dei riti", al fine che la risposta risulti favorevole a ciò che i gesuiti 'cinesi' vanno sperimentando sul campo, sono avanzate facendo leva da un lato sulla linea di continuità che lega padre Ricci a padre Schall, quest'ultimo a padre Martini, dall'altro allo 'sforzo missionaristico' e di assunzione di ruolo sociale in Cina che lo stesso Martini va compiendo.

Attento a non porre sul piatto della bilancia alcun 'peccato d'orgoglio', pena la censura e la contravvenzione al giuramento prestato nei riguardi dell'Ordine, il gesuita tridentino non manca però di sottolineare che, in Cina, il 'buon nome' ed il 'prestigio' dei missionari gesuiti è *conditio sine qua non* del successo dell'opera di evangelizzazione. Finché i missionari saranno legittimati dal ceto dei colti, la missione non incontrerà ostacoli insormontabili, anzi. Se l'adattabilità culturale dei gesuiti venisse meno, conformemente alle attese dei letterati, dei prefetti e dei cortigiani cinesi, tutta l'opera secolare di cristianizzazione potrebbe correre gravissimi pericoli. Ciò possiamo constatarlo - e lo faremo, tra breve! - esaminando il dibattito a proposito dei 'quesiti sui riti'.

Ma l'adattabilità culturale di Martini e dei gesuiti fu parzialmente fraintesa da qualche esponente degli altri Ordini missionari operanti sia in Cina che in Giappone. Le divergenze, arrivando presto a Roma, aprirono le porte a interrogazioni formali in sede di Congregazione della Fede e, quindi, nel sant'Uffizio.

I **nemici** e gli **amici** sono un po' ovunque: sotto diverse bandiere e l'abito fratello. Eppure - forse anche per 'prudencia' religiosa - Martini fa mai cenno ai nemici. Anche nei confronti del pirata, che nel 1658, in occasione della seconda partenza da Genova, alla volta di Lisbona, assalì il mercantile olandese che trasportava dodici gesuiti, Martini non rivolge alcuna cruda parola. Sottolinea che è francese, cristiano, cavaliere di Malta: interessato più al riscatto della nave, dei beni trasportati, degli uomini di rango, che a compiere atti bellici. Di fronte ai calcoli del pirata, il Padre gesuita reagisce con l'astuzia della ragione, approfittando delle occasioni per sottrarre al sequestro sia se stesso che buona parte dei compagni, lasciando ai mercanti genovesi l'onere di riscattare le cose.

## La questione del Calendario imperiale

Tra il 1649 e il 1652, come osserva Bertuccioli in nota, Martino Martini affrontò, con tre missive, la questione del Calendario ufficiale cinese. Il plico delle lettere ci istruisce circa i problemi di adattamento dei gesuiti in Cina, da un lato, e l'inter-relazione culturale tra cinesi e occidentali. Ma veniamo ai fatti.

Il Calendario Cinese, chiamato *Huangli*, era annualmente elaborato dal cosiddetto Direttorio dell'Astronomia. Una volta approvato dall'imperatore, diveniva una sorta di 'guida' annuale dei comportamenti umani e delle scelte soggettive. Per i governanti ed i governati, seppure in modo diverso, rappresentò per secoli un principio d'ordine dei rapporti tra cielo, terra e uomini.

Padre Ricci ci suggerisce che dobbiamo credere a Martini quando asserisce che al Calendario si attenevano le attività di governo, le cerimonie del ciclo dell'anno, la definizione annuale della scadenza dei lavori agricoli, la previsione dei fenomeni celesti. La gente comune utilizzava il calendario per conoscere sia i giorni ritenuti propizi e fausti allo svolgimento di determinate attività e, parallelamente, i prestabiliti giorni infausti e da evitare.<sup>18</sup>

La dimostrata primazia dei gesuiti nello studio della matematica e dell'astronomia fece breccia nella corte dei Ming. Ciò fruttò al gesuita Rho, nel 1629, l'incarico imperiale di reggere il 'Direttorato' astronomico responsabile del Calendario. Successivamente, nel 1644, i mancesi chiamarono Giovanni Adamo Schall a coprire il medesimo incarico. Nel 1650, la Compagnia inviò Martini a Pechino, per sostenere Schall contro le accuse dei critici occidentali. Il 'Direttore' del Calendario interpretò non positivamente l'arrivo del giovane gesuita e valido scienziato, cosicché evitò di incontrarlo. Ritornando ad Hangzhou, Martini redasse tre documenti, che furono poi inviati a Roma, limpidamente favorevoli all'opera di padre Schall.

Con il primo *documento*, Martini, mettere in rilievo sia la storia del calendario che la rilevanza delle conoscenze astrologiche per la sua stesura. Gli errori astronomici ed i calcoli matematici errati erano facilmente verificabili al verificarsi o meno degli eventi previsti o non previsti. Constatando l'attendibilità e la raffinatezza del sapere scientifico dei gesuiti, diversi imperatori cinesi chiamarono i padri a correggere gli errori astronomici del Calendario applicando la cosiddetta 'regola europea'.

Martini fa un esatto resoconto dei termini della 'querelle'. Sottolinea che il tentativo di padre Schall di espungere dal Calendario le cosiddette 'superstizioni, scelte, magie' fu scoperto e rifiutato dall'imperatore. Schall aggirò l'ostacolo pubblicando un volume in cui sottolineò che le 'superstizioni' erano "erronee e difforni dalla buona astronomia": ma non ottenne alcun risultato. Benché prefetto, Schall non sottoscrisse mai il Calendario. La convalida spettava prima al tribunale *Li pu*, che apponeva il suo sigillo, poi all'imperatore.

Padre Schall, fa intendere Martini, è protagonista dell'opera, ma non è responsabile di tutto ciò che viene pubblicato. L'imperatore, facendo leva sul sapere in materia di

---

<sup>18</sup> G. BERTUCCIOLI, *Opera Omnia*, cit.

astronomia e matematica dei gesuiti, attribuisce ad essi la ‘qualità’ del Calendario basata sui calcoli. Ma a tutto questo equivalgono enormi vantaggi: la Compagnia gode di enormi libertà e prestigio sociale, potendo fare pubblicamente opera di evangelizzazione e costruire chiese.

Con il secondo *documento*, Martini enumera le ‘scelte’ esposte dal Calendario, discutendo la liceità di alcune - quelle che dipendono da cause naturali, abitudini inveterate, consuetudini locali - e la non liceità di altre. Il ‘nesso astrologico’ e la ‘causa naturale’ sono i motivi che permettono di trascendere la presunta illiceità di molte scelte connesse con i lavori agricoli, i viaggi per le vie d’acqua, le medicine.

A Roma, le ‘buone ragioni’ di Schall e Martini furono comprese e sostanzialmente approvate, ma la rilevanza dell’opera sociale dei gesuiti - anche tramite la direzione del Calendario - fu pressoché ignorata. D’altro canto, chi mai poté inquadrare la “questione del Calendario” nel contesto della situazione politico-economica della Cina del tempo? Negli anni quaranta, le ripetute crisi dei raccolti di riso, le prolungate stagioni delle piogge, le inondazioni, le carestie, le ribellioni nelle regioni del nord-ovest, da un lato, l’urbanizzazione e la mercantilizzazione dell’economia agricola nel nord-est, dall’altro, fecero del Calendario un’arma più potente che qualsiasi esercito mongolo. Martini poté osservare da vicino questi fenomeni: Roma, no.

Tra le righe dei *memoriali* e delle *missive* ai corrispondenti romani, troviamo il ‘breviario mentale’ di Martini. Discutendo del modo di conoscere una cosa mediante una ricerca, il gesuita tridentino afferma: Un mezzo si dice proporzionato in due casi: o quando contiene la conclusione come causa che contiene l’effetto, oppure come effetto che contiene la causa”. Quanto siamo vicini al pensiero di McLuhan!

Ecco che, interrogatosi sulle vie per acquisire la conoscenza delle cose, Martini sembrerebbe fare un passo indietro. Due sono le vie, dice, “una per scoperta, l’altra per apprendimento”.<sup>19</sup> Si apprende conoscenza di una cosa apprendendola da qualcuno che già conosce la medesima cosa. Se la cosa è resa nota tramite un mezzo che non ha “alcuna attitudine ad indicare” la cosa ci troviamo davanti ad una evidente ‘superstizione’, in quanto basata su un effetto che non ha alcuna relazione con la causa che ad esso viene attribuita.

C’è, nel *documento*, un vasta ma incompleta ‘teoria degli effetti’. Gli effetti cosiddetti ‘naturali’, ovvero quelli dettati dalla predizione astronomiche, si basano sulla creduloneria, quindi sono il risultato di leggerezze e poca riflessione. Condannarli è superfluo, visto che sono effetti casuali e liberi. Promettere una conoscenza certa o le azioni future - magari interpretando gli astri - è invece il frutto di una libera scelta, un atto di volontà. Ciò produce degli effetti che il gesuita ritiene gravissimi, in quanto lesivi della libera scelta.

Martini conclude sostenendo che solo le ‘libere scelte’ sono da ritenersi lecite: sono tali, quindi, le scelte sulla cui base si può definire una causa naturale e fare previsioni, “così come gli effetti derivano dalle cause”. Come si può notare, la visione naturalistica del missionario di frontiera parrebbe entrare in rotta di collisione con la visione

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 197.

meccanicistica dello scienziato. Invece, prevale la ‘buona ragione’ dell’insegnamento della prassi. Ciò che è del Calendario nel suo complesso è responsabilità dell’imperatore, mentre sono responsabilità di padre Schall le ‘scelte’ contenute nelle pagine da lui sottoscritte.

## **I quesiti cinesi e le istituzioni cattoliche a Roma**

Risale alla metà degli anni cinquanta la prima di una serie di *missive* (lettere, suppliche, memoriali) che Martini indirizzò a Roma, onde perorare la causa della missione cinese dei gesuiti. Abbiamo già visto che l’affermazione sociale in Cina di alcuni missionari come Rho, Ricci, Schall, facilitò la parallela affermazione della missione evangelizzatrice. Se la ‘cinesizzazione culturale’ dei gesuiti fu apprezzata dalla corte imperiale, gli altri Ordini missionari ebbero una reazione proporzionalmente avversa. Da qui, Roma cominciò a porre ‘in stato di osservazione’ la ‘pratica’ evangelizzatrice e lo status acquisito dai gesuiti.

Parallelamente, i progressi registrati dai gesuiti evangelizzatori sollecitò questi ultimi ad auspicare una migliore istituzionalizzazione della loro opera. Conseguentemente, cominciarono a perorare un migliore sostegno da parte di Roma, affinché il successo conseguito, grazie soprattutto ai meriti socio-culturali di alcuni singoli, tornasse a vantaggio dell’intera missione nel continente. Alle maggiori responsabilità e per l’allargamento del campo d’azione, ai missionari ‘cinesi’ necessitò un sostegno congruo da Roma, pena un repentino arretramento su più fronti proporzionalmente alle libertà d’azione ed ai vantaggi acquisiti grazie ai favori dell’imperatore cinese. È ovvio che, l’intreccio delle questioni, portò Martini a compiere una ‘missione’ a Roma.

Nel settembre del 1653, Martini arrivò in Europa: non sbarcò in un porto del Mediterraneo, ma a Bergen, in Norvegia. Subito si mise in viaggio, facendo tappa ad Amburgo, Amsterdam, Anversa, Bruxelles, Lovanio, di nuovo Amsterdam ed Anversa, Dusseldorf, Vienna: giunse a Roma solo nell’ottobre del successivo anno. Nei tredici mesi trascorsi, il gesuita tridentino ebbe modo di incontrare studiosi nord-europei, collezionisti, universitari, regnanti: visitò collegi dei Gesuiti e, in territorio franco, fece pubblicare alcune sue opere. Subito dopo assecondò le richieste del generale Padre Nickel di raggiungere Roma.

L’arrivo nella capitale della Santa Sede fu, ovviamente, preceduto da una ‘chiara fama’, ma anche da qualche sospetto e mala disposizione nei suoi confronti. Indubbiamente, però, il suo ruolo rispetto alla ‘missione cinese’ dei gesuiti fu di pria grandezza. Su queste basi, Martini espose i suoi suggerimenti, le perorazioni, i quesiti da esplicitare, onde perfezionare l’azione evangelizzatrice in Cina.

Tra lettere e documenti, suppliche, memoriali e voti scritti della commissione del Sant’Uffizio, abbiamo almeno sedici epistole. Dall’insieme, risultano le seguenti ‘classi’ di questioni:

- le iniziative organizzativo-istituzionali da prendere onde radicare la missione cinese dei Gesuiti ;
- dirimere la conciliabilità o meno tra gli adattamenti religioso-culturali che i gesuiti elaborarono nella ‘pratica’ evangelizzatrice, rispetto alle usanze ed alle tradizioni ci-

nesi, onde facilitare la cristianizzazione prima dei cinesi colti e poi della “gente comune”;

- la legittimazione romana dei comportamenti e dei costumi sociali a cui alcuni Gesuiti ‘cinesi’ si piegarono per adattarsi al ruolo di scienziato e allo status di ‘sapiente’ che rispondevano alla *forma mentis* dei cinesi cosiddetti ‘alto locati’.

Come è facile notare, abbiamo a che vedere con tre ‘classi’ di quesiti che toccano da vicino l’assetto complessivo della ‘politica culturale’ dell’agire pro-evangelizzazione, oltretutto le disposizioni istituzionali specifiche per le missioni in oriente. Sebbene queste pagine non siano la sede più adatta per approfondire ogni singola ‘classe’ e questione particolare, non possiamo evitare di rimarcare alcuni fattori che portarono al ‘successo’ l’opera martiniana.

Con la prima ‘classe’ di quesiti, Martini espone quali fossero le basi per creare una Prefettura missionaria in Cina, parzialmente autonoma sia dal Giappone che dalle sedi missionarie dislocate nei porti commerciali estremo-orientali. In una serie di missive, troviamo (i) le perorazioni circa il bisogno di nuovi fondi (tre lettere e un brano in una quarta lettera), (ii) la sollecitazione ad aprire una via terrestre (metà lettera e un brano), (iii) l’istituzione di un Seminario (una lettera, metà lettera e due brani), (iiii) la creazione di un clero di cinesi (un brano), (iiii) l’acquisto di libri per le missioni (due brani).

Con la seconda classe abbiamo missive riguardanti (i) la celebrazione della messa - riunendo uomini e donne nel medesimo luogo - ed i modi di somministrare alcuni sacramenti (una lettera) e (ii) un complesso di riti (sei lettere).<sup>20</sup> La terza ‘classe’ riunisce i quesiti relativi all’adattamento culturale dei gesuiti alle usanze civili cinesi e, parallelamente, dei cinesi al cattolicesimo, ovvero: (i) la liceità dell’uso delle vesti di seta, abito comune in oriente, ma raro in occidente (una lettera) e (ii) altre usanze di comportamento e conformi allo status civile (un brano).

I quesiti ora brevemente esposti, oltre ad essere singolarmente rintracciabili nelle varie missive, costituiscono un intreccio di problemi non facile da districare. Ciò rende parzialmente comprensibile come mai la Santa Sede romana, tramite la Congregazione della Fede ed il sant’Uffizio, consumò ben otto anni di consulti prima di pronunciarsi.

Alla ‘missione romana’ di Martini arrise più la fortuna che lo smacco. Il buon risultato ottenuto - e reso noto all’indomani della morte del gesuita nella sua Hangzhou - fu il risultato di almeno tre tipi di azione sociale. Innanzitutto, la rapida affermazione dello scienziato, prima facilitata dai rapporti con padre Kircher, autorità scientifica di scala europea, poi con la pubblicazione delle prime opere e il *tour* europeo. In Cina, l’attività scientifica e letteraria fu il migliore *pass-partout* per divenire un ‘mandarino di prima classe’: a questo ruolo non possiamo non connettere sia la ‘libertà’ di fondare chiese e sedi missionarie tra Nanjing e la provincia meridionale del Fujian, sia la chiamata a Roma nella veste di primo rappresentante della Vice-prefettura cinese dei Gesuiti.

La relativa giovane età, la fama di scienziato e letterato, il sostegno pubblico accordato al ‘prefetto’ padre Schall di Pechino, il ruolo eminente assunto nell’*entourage* cortigiano del neo-regime imperiale dei Mancesi, fecero di Martini il ‘personaggio’ più

<sup>20</sup> S. VARESCHI, *cit.*

facilmente convocabile a Roma. La nostra supposizione che le istituzioni ecclesiastiche romane abbiano ritenuto che il gesuita tridentino fosse il più 'adatto', in quanto contemporaneamente molto 'in vista' tra i cinesi, maggiormente 'esposto' alle critiche dei missionari di altri Ordini religiosi, e, nel peggiore dei casi, ipoteticamente più facilmente 'sacrificabile' sull'ara del realismo politico, è con molte probabilità abbastanza vicina al vero. D'altro canto, a suggerirla sono diversi passaggi discorsive delle missive intercorse tra Martini e Roma.

Martini, forse anche consapevole della situazione, invece di collocarsi nella linea d'ombra della Compagnia di Gesù, giocò di *hazard*, alzando la posta in gioco. Risponde a questa strategia la sottolineatura formale che, la fondazione di chiese e di un Seminario cinese, richiedessero ulteriori sostegni ed investimenti da parte della Sede romana. La disattivazione delle remore ecclesiastiche, circa i modi pratici adottati dai gesuiti per inculturare i cinesi al cattolicesimo, esigeva l'intervento chiarificatore della Sede, a favore delle 'scelte' che davano prova maggiore di facilitare l'opera evangelizzatrice.

La sicurezza delle comunicazioni tra le missioni in estremo oriente e la Sede presupponeva la ricerca di una migliore autonomia dalle potenze marittime europee, dagli scali portuali e dai traffici commerciali, quindi l'abbandono della navigazione via mare, sino a quel momento effettuato tramite la flotta portoghese. L'apertura di un percorso via terra, incardinato sulle *ex-enclaves* cristiane poste sulle *vie della seta*, sembrò a Martini la soluzione migliore. È evidente che il nostro, ponendo queste tre questioni, mise in chiaro dei problemi di tipo strategico e politico che andavano ben al di là del suo incarico missionario.

Sulla 'questione dei riti' si svolse una partita culturale di portata epocale. Martini, elencando quelle usanze cinesi che, rese visibili - agli occhi dei missionari - dal processo di evangelizzazione, entrarono in conflitto con le pratiche liturgiche e la dottrina cattolica, presenta alcuni dettagli sia della cultura che dell'organizzazione sociale dei cinesi. Ci troviamo davanti un gesuita etnografo, che scopre e fa scoprire agli occidentali le superstizioni popolari, le credenze, i pudori, alcuni costumi di un mondo radicalmente *Alter*.

Per la sua complessità, e per la forza con cui la Cina andava tutelandosi dallo straniero occidentale, pur acconsentendo ad un relativo interscambio entro i propri confini territoriali, gli occidentali si resero conto di avere a che fare con una vera e propria 'civiltà'. Benché fossero chiamati 'pagani' sul terreno della fede religiosa, l'esplicita e socialmente tutelata esistenza di convenzioni, regole pubbliche, usanze civili, credenze popolari, disciplina istituzionale, dette conto della vitalità della civilizzazione cinese, e quindi di una 'società' comunque avviata sulla strada dello sviluppo.

### **Martini e le tre bussole: magnetica, geomantica, intellettuale**

Come abbiamo già messo in luce, affrontando la questione dell'agire prefettizio del gesuita Schall sul Calendario imperiale cinese, all'elevato ruolo sociale che i gesuiti andarono assumendo all'interno del mondo cinese corrisposero delle crescenti se non equivalenti responsabilità culturali e religiose. I rischi di compiere 'passi falsi' e magari di 'cadere in disgrazia', rispetto sia alla corte che all'amministrazione cinese, sia al mon-

do cattolico, inevitabilmente divennero più cogenti. In che modo Martino Martini seppe sfuggire alla virtuale morsa? utilizzando in maniera sapiente la ‘bussola’ di cui dispose.

Ricordiamoci delle lettere inviate a Kircher! In esse, troviamo l’attestazione delle capacità, prima teoriche e poi pratiche, di utilizzare la bussola magnetica. Abile costruttore tecnico del marchingegno, altrettanto abile calcolatore dei cicli astrali, esperto nel calcolo balistico della gittata sia dei cannoni da battaglia che dei razzi incendiari, Martini possedette una ‘bussola tecnico-cognitiva’ che lo rese prezioso a chi potè avvalersi della sua collaborazione. Ciò che volle il viceré a Goa, l’ottennero prima l’ultimo imperatore dei Ming e poi il primo imperatore cinese della dinastia mancese.

La conoscenza della bussola magnetica, la confidenza con il calcolo dell’orientamento, la capacità di costruire una bussola in proprio, fu l’asso tecnologico che Martini per tutelare tanto se stesso che la missione evangelizzatrice dei gesuiti. I missionari non amici di Martini suggerirono che l’opera del gesuita-scienziato fosse un chiaro esempio di ‘funzionalizzazione’ consenziente al potere imperiale. Nonostante le apparenze, una simile categorizzazione ci sembra oltremodo eccessiva. La co-operatività di Martini fu analoga a quella dimostrata da Ricci, Rho e Shall. La prefettura del Calendario imperiale sostenuta per anni da padre Schall rese possibile e tutelò la missione dei gesuiti a Pechino.

Gli scienziati gesuiti utilizzarono la funzionalizzazione dei ruoli di prestigio acquisiti nella società cinese per orientare e sviluppare il processo di cristianizzazione. Le dimostrazioni di scienza si prestarono a legittimare da un lato la figura del missionario, dall’altra l’azione evangelizzatrice. Martini stesso ricorse alla pubblicazione di alcune sue opere per acquisire prestigio tra la classe cinese dei colti - vedi il “Trattato sull’Amicizia”. D’altro canto, pubblicando in Europa le opere scientifiche non ottenne forse quella notorietà e fama che gli assicurarono udienza presso i regnanti europei, incontri universitari, sovvenzioni per la missione cinese, e soprattutto prestigio presso la Santa Sede romana.

Le opere di cultura, in altri termini, si rivelarono utili - tanto in oriente quanto in occidente - come una sorta di “lasciapassare sociale”. In oriente, essere riconosciuto un ‘letterato’, poi, significò sempre qualcosa di particolare: appartenere al ceto storico della legittimità istituzionale. Accedere al ceto, comportava immediatamente un’elevazione di ruolo sociale. nella scoperta di questo ‘effetto’, Ricci fu maestro di Martini.<sup>21</sup>

Una famosa ‘Storia’ della Cina, risalente al 1663, redatta dal gesuita Daniello Bartoli, ce ne fornisce le prove. Nell’*Introduzione*, scrive Bice Garavelli Mortara: “Il successo dei padri è un successo personale, è la promozione ad un esame, in un paese dove si fa carriera soltanto attraverso una trafila di esami; ed è l’approvazione da parte di un potente, e di un ‘savio’, a ‘grand’uomini, e di tanta virtù, che ben eran degni d’una grazia senza esempio”. La loro sopravvivenza e la loro possibilità di agire sarebbero da allora in poi dipese dal favore e dalla protezione di coloro che detenevano il potere: questi dovevano dunque essere i destinatari immediati dell’opera di persuasione dei padri, e i loro interlocutori”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> J. D. SPENCE, *Il Palazzo della memoria di Matteo Ricci*, Milano 1987.

<sup>22</sup> B. GARAVELLI MORTARA, *Introduzione*, in *La Cina*, Milano 1975, p. 13.

Facile è evocare l'uso funzionale delle opere letterario-scientifiche per introdurre qualche considerazione sull'uso che i cinesi fecero sia del Calendario imperiale che della Bussola geomantico-divinatoria (*luoban* o *luojing*). La descrizione fattana dal Martini, a partire dallo strumento reperito in Cina e dal disegno fattone dal collezionista fiammingo Worms, è illuminante, anche se un po' approssimativa, nota il curatore dell'*Epistolario*.<sup>23</sup> Ma quale fu l'uso della bussola?

L'ago magnetico inscritto in quattro cerchi concentrici saturi di ideogrammi fu lo strumento per eccellenza dei geomanti. Ufficialmente, la bussola fu impiegata per scoprire il luogo migliore per la sepoltura dei defunti. In realtà, però, da secoli i cinesi ricorsero all'interpretazione del suo responso magnetico-ideogrammatico per predire la sorte umana, il tempo favorevole per costruire una nuova casa, predisporre una tomba, orientare la scelta soggettiva rispetto all'esecuzione di un'opera ritenuta definitiva. Dal Calendario erano sottratte le 'scelte' derivate dal *cielo*, mentre dalla bussola quelle associate alla *terra*. L'uomo, terzo elemento del credo filosofico confuciano, traeva dalle due interpretazioni superiori la 'buona ragione' sia del consulto del 'sapiente' che della sua scelta.

Come i cinesi ebbero per secoli una 'bussola' per tutte le occasioni, Martini fece delle sue diverse 'vocazioni' l'intenzione a operare per vedere riconosciute dall'altro da sé - scienziati occidentali, viceré delle Indie, imperatore cinese, generale dei Gesuiti, Santa Sede - le sue 'buone ragioni'. Anche il gesuita tridentino fece ricorso a delle 'bussole'. La bussola della 'ragione pratica' del missionario, onde orientare se stesso nella vita e la Santa Sede rispetto alla missione evangelizzatrice in Cina. La bussola dell'osservazione empirica e della speculazione matematica dello scienziato, al fine di orientare la costruzione pubblica del suo ruolo sociale. Ma, soprattutto, la bussola dell'intellettuale funzionale alle istituzioni sociali, onde orientare così tanto la sua formazione quanto l'altrui riconoscimento dell'*habitus* di *savant*.

Tutte le 'bussole' ora ricordate, seppure a titolo diverso ed in modi diversi, giocarono indubbiamente a favore di Martini, ma sempre anche a favore dei nostri gesuiti. L'*effetto di protezione* ora evocato consiste nient'altro che nella conseguenza del posto occupato dall'agire sociale di martini, e particolarmente dall'*azione come comunicazione*. Due prove della plausibilità di quanto andiamo sostenendo è fornita sia dal rituale che anticipò, a Roma, nel 1655, il rientro in Cina, sia gli accadimenti che seguirono prima a pochissimi anni di distanza dalla scomparsa del Tridentino.

Per la festa dell'Ascensione (15 agosto), nella casa romana della Compagnia di Gesù, Martini fu chiamato a giurare - per la seconda volta? - la professione dei quattro voti solenni (povertà, castità, obbedienza, obbedienza al Papa per le missioni) e delle cinque promesse particolari (vocazione alla povertà, rinuncia a ruoli preminenti estranei alla Compagnia, denuncia ai superiori dei fratelli devianti dalla regola, conformità ai consigli del generale). Furono così ribaditi pubblicamente, prima sull'altare della chiesa di Sant'Ignazio, poi nella sacrestia, i legami, i limiti ed vincoli dell'agire del gesuita-scienziato.

---

<sup>23</sup> G. BERTUCCIOLI, *Opera Omnia*, cit., p. 261.

Venendo meno tra i gesuiti ‘cinesi’ la presenza di un *savant* funzionale, l'imperatore cinese compì un brusco voltafaccia: sottrasse rapidamente le concessioni e la libertà d'azione alle missioni, sino a decretare forme di censura, interdizione e repressione dell'opera di evangelizzazione. In tutti i casi, non dobbiamo trascurare mai che, per la tradizione cinese, il letterato ha sempre rappresentato - accanto al proprietario feudale, ma forse più di questo - un'autorità quasi costituzionale, depositaria della legittimità intellettuale e politica. Chu Yuanchang, fondatore nella seconda metà del secolo XIV della dinastia Ming, superò la sua inconciliabilità con i ceti dei letterati e dei proprietari fondando la burocrazia civile, i cui funzionari furono comunque reclutati tra i letterati.<sup>24</sup>

Martini, come secoli dopo fu per Max Weber, prestò sempre attenzione al ruolo sociale e storico del ceto dei colti, ritenendolo di rilevanza strategica per il governo delle cose e la riproduzione delle forme centralizzate di potere. Chi prestò una relativa disattenzione furono invece le Sedi missionarie di Roma. Per esse non fu facile comprendere quale fosse il posto sociale del letterato-scienziato-burocrate in Cina o, parallelamente, del samurai-intellettuale-giudice in Giappone. La mis-conoscenza, però, non fu senza conseguenze negative per la sorte delle missioni estremo-orientali.

### **La corrispondenza come esperienza riflessa e legame culturale**

L'importanza che Martini mostra di attribuire alle lettere, alle suppliche, ai memoriali, è pari a quella accordata ad una tecnologia della comunicazione. La missiva è un 'contatto' letterario di tipo periodico, che, diventa tanto rilevante quanto più il viaggiatore va allontanandosi dal mondo cattolico civilizzato. Il 'cordone', all'improvviso, arrivando in Cina, il missionario scopre che esiste l'Altro: un'altra civiltà, ove il sapere letterario è tenuto in massimo conto.

Allontanandosi giorno dopo giorno da luogo delle origini e della formazione, chi scrive ha modo di accostare le novità che va sperando con la tradizione della cultura che porta con sé. Inevitabilmente, la tendenza ad interpretare il 'nuovo' con gli occhiali del 'vecchio' non viene meno. anzi, cresce proporzionalmente alla coltivazione di ambire ad inculturare il 'nuovo mondo' alle regole ed alla logica del 'vecchio mondo'.<sup>25</sup>

Molti 'pezzi' dell'*Epistolario* di Martino Martini operano "come se" rispondessero ad un vero e proprio dispositivo comunicativo. Abbiamo una 'macchina culturale' della comunicazione che porta, tramite la scrittura a mano, la stesura letteraria, la spedizione, la lettura e recezione da parte del destinatario, la conservazione d'archivio, a 'costruire' il personaggio, quindi il ruolo e l'agire. Andremo alla ricerca di quanto ci interessa esaminando il 'contenuto' e le 'cornici' di (i) ciascun testo epistolare, (ii) l'interazione tra scrivente e lettore, (iii) lo sviluppo e la tendenziosità argomentativa della comunicazione del missionario-scienziato.

<sup>24</sup> P.E. WILL, *Vita e morte dei Ming*, in *I viaggi della storia*, Bari 1988.

<sup>25</sup> R. WAGNER, *L'invenzione della cultura*, Milano 1992.

La *corrispondenza* del Martini esemplifica almeno cinque tappe del processo della ‘scoperta’ culturale:

- come l’esperienza del ‘nuovo’ sollecita la re-invenzione del ‘vecchio’;
- come il ‘nuovo’ appaia alle istituzioni sottoforma di ‘disordine’ fintanto che alcuni suoi motivi risulteranno sempre meno riconducibili alla tradizione culturale;
- come il ‘nuovo’ si rivela tale dal momento che il ‘vecchio’ *perde la parola*, circa il mutamento in corso, almeno agli occhi delle nuove generazioni;
- come le istituzioni divengano auto-referenziali appena si limitano a ricorrere la tradizione, onde trovare in questa ‘sede mentale’ la soluzione alle domande e alle risposte dettate dall’esperienza di cambiamento;
- come il protagonista del processo culturale si renda disponibile a ri-alfabetizzarsi al ‘nuovo’;
- come la ri-alfabetizzazione modelli la ri-visitazione del ‘vecchio’.

Anche queste coordinate di *relazione culturale*, benché componenti poco discusse e visibili, in quanto più sotterranee, chiamano in causa il riconoscimento di quale fosse la natura del processo di acculturazione. Ci troviamo di fronte a forme di contatti, confronto, dialogo, che hanno la natura auto-direttiva che le miscellanee accademiche ed i cultori della storia di genere ci hanno sempre suggerito. La connessione tra i ‘colti’ di Europa e Cina, generò una dinamica culturale che, anticipando i riconoscimenti sociali, provocò inter-relazioni, quindi contatti inter-soggettivi, mutazioni, adattamenti dell’uno all’altro, meticciami tra partners. In altri termini, la relazione coltivata da una parte rivelò a ciascun partner alcuni aspetti della natura dell’Altro. Dall’altra, ogni partner divenne qualcosa d’*altro*, ovvero sempre più *diverso* agli occhi dei propri simili naturali.

Per schiudere la conoscenza sul processo culturale ci rivolgiamo soprattutto al ‘dove’ ed al ‘come’ l’agente espliciti la sua azione, rimandando la discussione del ‘perché’ alle fasi più avanzate dell’analisi. Per quanto concerne il ‘quando’, i giochi di ruolo svolti da Martini forniscono buone indicazioni. Anche per questo, le lettere sono una eccellente chiave di volta.

La *corrispondenza* martiniana è visibilmente una ‘vetrina’ del ruolo. Per ‘vedere attraverso, dipanando sia la muffa del tempo che l’intreccio delle ragnatele, non basta però la prima lettura. La costruzione sociale del missionario di rango, del matematico e geografo di fama, del mandarino - prima Ming e poi Ching - di prima classe, del mediatore culturale tra Roma e Pechino via Hangzhou, occorrerà ri-organizzare le informazioni conformemente ai gradi di ‘come’ noi, oggi, siamo in grado di comprendere l’intero processo di messa in ruolo.

La nostra disamina sociologica della letteratura si è rivolta, da un lato, al macro-fenomeno culturale di ‘doppia acculturazione improporzionale’ di cui Martini fu protagonista consapevole, dall’altro ai micro-processi di costruzione sociale dello *scienziato empirico*, del *savant trans-oceanico*, della *relazione amicale* tra colti, della *mediazione culturale* tra l’Ovest e l’Est, della *logica della scoperta*. Tra i ranghi della Compagnia di Gesù, insorge un esempio di *intellettuale moderno* che, seppure in maniera istituzionalizzata, sembrerebbe non ignorare l’*ibris* sia del rapporto *Io-mondo* che del *sapere sulle cose del mondo* di cui dette prova l’ultimo intellettuale tardo-cinquecentesco Giordano Bruno.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> G. BRUNO, *La cena delle ceneri*, Verona 1995.

## La missiva letteraria come medium e osservatorio scientifico

Le scienze storiche, geografiche, economiche, antropologiche e sociologiche che, sin dagli inizi del secolo XX, hanno prestato attenzione alle tematiche del viaggio e dei trasporti, non hanno mancato di mettere le mani sulla *letteratura di viaggio*. Il diario di bordo e la corrispondenza di viaggio sono forme complementari del primitivo ed originale mezzo di comunicazione con cui viaggiatori, marinai, esploratori, comunicano l'esperienza immediata tanto a se medesimi che a corrispondenti eletti al doppio ruolo di lettore e alter-ego.

Come è noto, l'etnologo e l'antropologo che fanno ricerca sul campo hanno, solitamente, a disposizione molti strumenti per osservare, registrare e documentare le osservazioni di giornata. Nessuno si limita ad osservare e ascoltare; tutti propendono a fissare su carta, nastro magnetico o su pellicola le impressioni, riflessioni, suoni o immagini. "Creare memoria" è ritenuto da tutti più che indispensabile, onde evitare di non essere soggiogati dalle impressioni del momento, risultare travolti dai fatti che occorrono quotidianamente, influenzati o addirittura accecati dall'erompere della valutazione soggettiva. Sovente, la percezione immediata di ciò che appare come novità o banalità sortisce l'effetto del miraggio.

Con le sue *lettere*, Martini tratteggia un complesso di 'profili' dei suoi modi d'agire. Ciascuna modalità esplicita forme d'azione che investono sia relazioni inter-soggettive che relazioni in pubblico. L'azione è sempre svolta in termini di ruolo, conformemente sia allo status di Padre gesuita che allo status virtuale di scienziato in formazione. Queste coordinate sociologiche, a noi suggerite dalla recezione che andiamo facendo della morfologia delle lettere, ci invitano a ri-leggere la corrispondenza di viaggio come un caso sociologico. Infatti, abbiamo a che vedere con una 'storia di vita'.

Tanto il viaggio-missione quanto le lettere inviate a maestri e illustri referenti ubbidiscono ad uno 'scopo' di natura sociale. Dal momento che le note epistolari mettono a fuoco alcune tematiche-chiave della cultura colta del primo seicento, il caso di studio prospetta un fenomeno culturale, che, da un lato, superficialmente si manifesta come processo soggettivamente orientato alla costruzione di un ruolo professionale: dall'altro, rende possibile individuare alcune 'cornici' sociologiche della cultura degli universi condivisi dal nostro protagonista.

## Osservazione empirica, scoperta dell'Altro, recezione del vivente

Martino Martini mostra di possedere una naturale predisposizione a entrare in contatto con le cose del mondo: anche con ciò che gli è culturalmente ignoto. Se ciò sia reale o effetto della sua scrittura - scientifica e filosofico-letteraria - a noi importa molto. Infatti, ciò che conta, ora, mentre andiamo concludendo l'analisi del suo Epistolario, è constatare "come" lo scrivente trae risposte scientifiche dalla descrizione letteraria delle cose e degli uomini, da un lato, e "come" produce rappresentazione letteraria dall'osservazione empirica della natura vivente, dei rituali collettivi, dell'agire delle istituzioni e dell'autorità. Ci richiamiamo continuamente all'analisi del "come" facendo nostro il

richiamo di Max Weber, noto studioso della burocrazia in Cina. Il sociologo tedesco, con le note di metodo delle scienze empirico-sociali, raccomanda continuamente di badare, innanzitutto, al “come” avvengono i fenomeni tramite i quali si manifestano le cose e gli uomini.<sup>27</sup>

La recezione del testo, che andiamo facendo scorrendo le lettere, è palesemente orientata dall'autore. Lo stile letterario è colto, ma anche tecnico-formale. Lo scrittore non indugia mai in fantasticherie e personalizzazioni. Il mondo vivente che viene osservato è rappresentato come qualcosa che, sulla pagina, debba apparire ‘in vitro’.

La capacità di compiere ed accumulare continuamente quelle esperienze che arricchiscono sia la vocazione religiosa che personalità intellettuale trasuda da ogni capoverso delle lettere. Tuttavia, la soggettività emozionale-soggettiva è sempre mantenuta nell'ombra. Mai un cenno di paura, sconforto, dubbio. In piena evidenza troviamo, sempre, dal lato il ‘punto di vista’ tecnico-scientifico, dall'altro la valorizzazione del ‘fare’ e del ‘sapere’ come strategia di condotta soggettiva. Difatti, i problemi e le pene sono sempre fronteggiati in termini di esercizio del ruolo. Da ciò deriva quella *mitografia del personaggio di cultura* che rappresenta l'ultimo e più importante focus della nostra analisi.

A onor del vero, con le sue *missive*, Martini sembrerebbe esibire doti non comuni di ‘corrispondente sul campo’. Con ciò intendiamo sostenere che abbiamo a che vedere con un ‘osservatore’ che da un lato si ‘sporca le mani’ con ciò che osserva: dall'altro, non manca mai di tenere sotto controllo il rischio di coinvolgimento diretto. Infatti, se badiamo a correlare ‘come’ scrive a ‘che cosa’ scrive, notiamo che da una parte agisce sempre in termini di ruolo. Dall'altra, coltiva sempre e comunque lo scopo di alimentare l'importanza del suo ruolo agli occhi degli altri, sino al punto da rendersi riconoscibile come ‘personaggio’.

Nella corrispondenza tra Martini ed i Padri gesuiti è delineata un'esperienza di vita sempre rappresentata all'insegna del ‘corto circuito’ tra osservazioni scientifico-razionanti e condotta di ruolo. Ciò al fine di creare una fisionomia culturale assimilabile a quella di un ‘maestro in formazione’. Gli sforzi compiuti e le peripezie fronteggiate rispondono ad un obiettivo ultimo più che esplicito: esercitare le funzioni di ‘mediatore culturale’ tra Chiesa cattolica e Cina.

La *corrispondenza letteraria*, all'epoca ritenuto il massimo strumento di comunicazione all'interno del mondo dei colti, è utilizzata come il medium all'altezza di scopo e obiettivo. Da una parte, le lettere si prestano a crea il ruolo di ‘ambasciatore occidentale’ inviato in Cina. Dall'altra, la cinesizzazione del ruolo - di scienziato e di missionario - concorre a presentarlo, beninteso agli occhi dei cinesi del tempo, come un partner occidentale affidabile.

La ‘doppia versione’ del gioco di ruolo sembrerebbe non sortire mai alcun tipo di effetto perverso. Tuttavia, non deve impedirci di trascurarne sia la complessità che i dettagli. In effetti, la corrispondenza letteraria si rivela un'arma in grado di effettuare molti tipi di taglio. Innanzitutto, come già si è detto, è ‘prova’ di un'esperienza diretta e di un resoconto dal vivo e quasi in tempo reale. le condizioni per poter chiamare in causa

---

<sup>27</sup> M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino 1958.

l'azione di **osservatore partecipante** non mancano. Contemporaneamente, le *Cronache* storico-letterarie e l'*Atlas Sinensis*<sup>28</sup> rappresentano una doppia **scoperta**.

Infatti, da una parte, l'osservatore seleziona gli aspetti della realtà con cui viene a contatto in ragione delle esigenze di descrizione letteraria e corrispondenza: in cui a cui si rivolge. Dall'altra, ciò che è selettivamente narrato è anche ciò che costituisce sia la 'scoperta' che il ruolo di 'scopritore' agli occhi dello stesso protagonista. Delle qualità osservative e descrittive di Martini scrisse anche Kircher, nel *Proemius* della sua "China monumentis ...illustrata" edito nel 1667 ad Amsterdam.<sup>29</sup>

In altri termini, è messo in moto un doppio processo di **scoperta dell'Altro e rivelazione all'Altro** che vede co-fusi la realtà osservata, le osservazioni narrate, il ruolo che il narratore assume nella realtà fattuale, l'auto-rappresentazione del narratore. Ciò, tramite la lettera recapitata, diverrà subito **azione inter-culturale**, poi presto **documento storico**. Tutto ciò è però *sub-conditione* che il destinatario riceva, legga, conservi, diffonda o archivi in luogo pubblico sia il contenuto che il supporto cartaceo della missiva. Se ciò non accade, il processo di inculturazione ha sviluppi di corto raggio: è tronco, o, al massimo auto-riferito. Se l'attesa del mittente non è tradita, da qui, alla messa in opera degli atti che portano alla **socializzazione della scoperta**, e quindi anche alla **celebrazione del mittente** come 'uomo illustre', il passo è breve. Ma tutto, non è forse nelle mani prima di Dio e poi degli uomini, come suggerisce continuamente Martini?

### In conclusione: chi è Martini?

Protagonista della cultura scientifica della Cina moderna, Martino Martini non meritò in occidente la rinomanza internazionale che i colti di lingua cinese gli hanno sempre tributato. D'altro canto, nel periodo successivo alla morte, la professione del missionario non giovò granché alla fama delle opere scientifiche. Nei secoli XVIII e XIX l'incontro tra cinesi ed occidentali conobbe lunghi periodi di tenebra. Contemporaneamente, sui gesuiti di ogni latitudine e grandezza le potenze occidentali fecero cadere sia un vistoso 'manto nero' che un 'silenzio' facilmente condiviso dalle élites illuministiche o cattoliche. Nel tempo l'universalismo culturale della Chiesa cominciò a modificarsi, l'occidente da un lato ri-scoprì le culture nazionali autoctone e dall'altro il colonialismo orientale non abbisognò più del collateralismo con le missioni, la recezione occidentale della cultura cinese entrò in un tunnel grigio.

Sino ai nostri anni, per i cultori della Cina, Martino Martini fu una sorta di "Marco Polo dei gesuiti" senza 'Il Milione'. Chi non fu mai celebrato in patria - come invece accadde al shakespeariano Otello, dopo la vittoria a Candia, nella sua Venezia -, ebbe migliore fortuna in Cina. Infatti, gli studiosi cinesi ci informano che ogni qual volta la

<sup>28</sup> C.E. RONAN-B.C. BONNIE editors, *East meets Est: the Jesuits in China: 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press 1988, p. 139.

<sup>29</sup> B. BOLOGNANI, *L'Europa scopre il volto della Cina. Prima Biografia di Padre Martino Martini (1614-1661)*, Trento 1978.

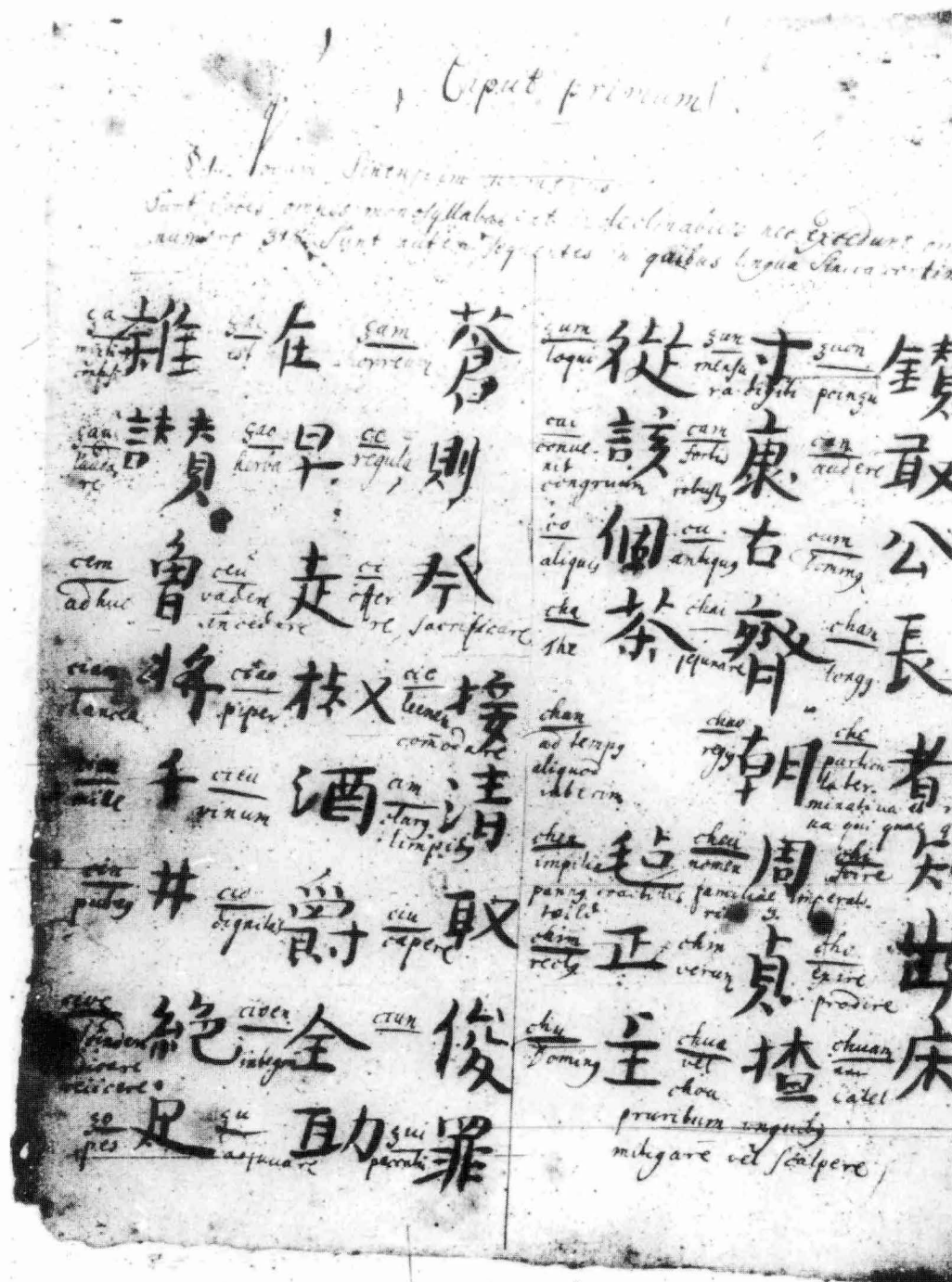
Cina ri-scoprì le sue relazioni con l'occidente, negli studi prodotti in Cina comparve sempre qualche opera e il nome di Martino Martini. Se questa informazione corrisponde allo scopo di ogni suo brano dell'*Epistolario*, quindi alla storia delle relazioni intrattenuate con i suoi illustri corrispondenti, poco importa che sia stata diffusa prima in oriente che in occidente.

Gli accostamenti precedentemente fatti tra Martini e Ricci, da un lato, Martini e Kircher, dall'altro, ci sembra possano portare a questa sintesi. Rispetto al maceratese, il tridentino usufruì di una vera e propria '*Ratio studiorum*'. Non ci riferiamo alla regola scolastico-formativa della Compagnia di Gesù all'interno del Collegio romano, ma ai '*maestri d'elezione*', sia in campo missionario che in campo scientifico, con cui Martini intrattenne - tramite l'*esempio*, l'esecuzione dei *compiti*, la *corrispondenza* - rapporti da scolaro a docente. Nei riguardi di Kircher, invece, le relazioni furono più complesse. Martini fu uno dei tanti '*scolari d'elezione*'. le opere del maestro Athanasius lo confermano.<sup>30</sup> Tuttavia, rispetto al kircheriano *enciclopedia delle cose* del mondo, coltivato più secondo scienza documentaria che sperimentazione, Martini presenta una sorta di '*scatto in avanti*'.

Innanzitutto, lo scienziato Martini operò al di fuori del Collegio: non nel laboratorio-museo di Civitavecchia, ma sul campo, con l'osservazione diretta, lo studio, la comparazione dei testi. In secondo luogo, l'universalismo dei valori cattolici, che fu l'*armilla* e la *regola* sia dei Trattati del Ricci che dell'enciclopedia kircheriano, è coniugato con un senso dell'*osservazione* e dell'*empirico* che è sia secante che tangente all'empireo della '*tradizione*' dei maestri. Pur posseduto dall'*ibris* del '*sanvant*' che fu di Giordano Bruno - altro autodidatta di fama! -, Martini non puntò mai l'indice contro l'universalismo e la dottrina: preferì giocare la partita della '*coscienza*' - che fu l'ippogrifo del nolano - ancora in termini umanistici, ovvero *cum scientia*, ma per raggiungere le altezze desiderate non poté evitare di assumere posizioni di ruolo, che, come dimostrano la sua vita, le opere e l'*Epistolario*, rispondono tanto alla cultura enciclopedistica che a quella dell'intellettuale moderno. Con questa conclusione, siamo comunque certi che per lo '*scopo*' di *comunicatore, missionario e intermediario culturale*, che fu di Martini, ciò basti.

---

<sup>30</sup> J. FLETCHER, *Athanasius Kircher, cit.*





|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 613-626 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## DI MARTINO MARTINI E DEI RITI CINESI

FERNANDO ORLANDI

La Cina della dinastia dei Ming (1368-1644), liberatasi dai dominatori mongoli, era un paese attraversato da tendenze xenofobe e da complessi di superiorità.<sup>1</sup> Il timore di ritorni offensivi dei mongoli unito alla minaccia della ricostruzione di un nuovo impero dei nomadi e agli attacchi dei pirati giapponesi fecero sì che il paese, anche minacciato nella sua indipendenza, si racchiudesse profondamente in sé stesso, in una sorta di fortezza.<sup>2</sup> La chiusura al mondo esterno si accompagnò ad una reazione nazionalista che, a sua volta, determinò una forte rivalutazione della cultura tradizionale, riesaminata secondo criteri di rigida ortodossia confuciana.<sup>3</sup> Dopo la cacciata dei mongoli, la sorte delle comunità di stranieri che vivevano nel paese fu quella di una forzata sinizzazione o di una loro espulsione.<sup>4</sup>

A questa nuova fortezza, diversamente dal passato, poterono accedere solo alcuni stranieri privilegiati. Ben pochi, infatti, furono gli occidentali che godettero del permesso di entrare nel paese, risiedervi e arrivare fino a Pechino. Si trattava soprattutto di religiosi, ed erano soprattutto gesuiti, molti dei quali italiani. Italiani perché “i religiosi portoghesi, spagnoli e francesi raramente riuscivano a liberarsi da sentimenti nazionalistici e posporre gli interessi dei rispettivi paese a vantaggio dell’attività missionaria”.<sup>5</sup>

Questi primi visitatori rimasero fortemente impressionati dall’autarchia della Cina, che rifiutava persino il commercio con il vicino Giappone, una autarchia che ci viene testimoniata anche dal gesuita spagnolo Alvarez Semedo.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> G. BERTUCCIOLI - F. MASINI, *Italia e Cina*, Roma-Bari 1996, p. 76.

<sup>2</sup> Sui pericoli esterni vedi J. J. GERNET, *Il mondo cinese*, Torino 1978, pp. 390-395.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 408-409.

<sup>4</sup> H. FRANKE, *Zur Frage der Mongolen in China nach dem Sturz der Yüan Dynastie*, “Oriens Extremus”, IX (1962), pp. 57-68.

<sup>5</sup> G. BERTUCCIOLI - F. MASINI, *Italia e Cina*, p. 155.

<sup>6</sup> A. SEMEDO, *The History of the Great and Renowned Monarchy of China, Wherein All the Particular Provinces Are Accurately Described*, Londra 1655, p. 4.

Alla fine del XVI secolo, la dinastia dei Ming, che da oltre due secoli dominava la Cina, non riusciva più ad esprimere scelte e tecniche di governo adeguate allo sviluppo economico e sociale del paese. Nei circoli dei mandarini e degli intellettuali si dibattevano questioni di fondo sulla struttura politica e nascevano nuove aggregazioni partitiche, mentre a livello popolare si acuivano il disagio e lo spirito di rivolta.<sup>7</sup> Intanto il potere era sempre più controllato dagli eunuchi, alcuni dei quali addirittura furono più potenti degli imperatori che dovevano servire.<sup>8</sup> La corte di Pechino, con gli eunuchi che si preoccupavano maggiormente del loro arricchimento personale e di quello delle loro famiglie, divenne il centro di una corruzione su vasta scala che rapidamente si trasmise ad ogni livello dell'amministrazione.

### *Da bonzi buddhisti a letterati confuciani*

Nella seconda metà del XVI secolo, per trent'anni, a partire dal 1552, i missionari cattolici tentarono di entrare in Cina. Poi, tra il dicembre 1582 e il gennaio 1583 due gesuiti, Matteo Ricci e Michele Ruggieri, riuscirono finalmente a stabilirsi all'interno del paese.<sup>9</sup> Come avevano già fatto in Giappone, anche in Cina i missionari presero il nome e indossarono le vesti dei bonzi buddhisti, credendo di essere in questo modo facilitati sia nell'ingresso nel paese che nell'opera di apostolato.

L'esperienza giapponese e cinese dei missionari segnò pure un nuovo capitolo nella storia delle missioni cattoliche. Infatti, sino a quel momento le missioni in Africa, America Latina e nelle Filippine erano state condizionate dalla conquista dei paesi interessati. Ai loro abitanti venne di fatto imposta la religione dei conquistatori assieme ad un nuovo codice morale e una nuova concezione del mondo, così provocando l'estinzione di antiche civiltà alle quali se ne sostituiva una nuova. In Asia, invece, soprattutto grazie all'operato dei gesuiti, prenderanno forma una serie di audaci esperimenti di "adattamento del cristianesimo alle varie realtà locali".<sup>10</sup>

Considerati in Cina una nuova specie di bonzi, ben presto i missionari si accorsero che in quel paese i religiosi non godevano né dell'autorità né del prestigio di cui beneficiavano in Europa. Pertanto, nel 1593, il gesuita Lazzaro Cattaneo chiese ad Alessandro Valignano, visitatore del Giappone e della Cina, l'autorizzazione ad abbandonare la tonaca dei bonzi buddhisti per indossare il costume dei letterati confuciani. Il permesso venne finalmente accordato l'anno successivo.

---

<sup>7</sup> A. CHAN, *The Glory and Fall of the Ming Dynasty*, Norman 1982; e J. B. PARSONS, *The Peasant Rebellions of the Late Ming Dynasty*, Tuscon 1970.

<sup>8</sup> HUAI XIAOFENG, *Eunuchs and the Administration of Justice During the Mid-Ming Dynasty*, "Social Sciences in China", IX (1988), n. 2, pp. 199-222.

<sup>9</sup> Per i tentativi precedenti, a partire da quello di Melchiorre Nuñez Barreto del 1555, si veda L. F. von PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, vol. 9, Friburgo 1928, p. 731.

<sup>10</sup> M. MARCOCCHI, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee*, Milano 1981, p. 28, ma si vedano anche le pp. 17-21 e 35-40.

In effetti, il buddhismo sopravvissuto in Cina alla fine della dinastia dei Ming era malvisto fra le élites del paese, e a partire dagli inizi del XVII secolo i letterati ostili al cristianesimo denunceranno fra l'altro in tale religione straniera un'avatara del buddhismo ritornato in Cina dopo avere conquistato i barbari dell'Estremo Occidente.<sup>11</sup> L'abbandono del nome e delle vesti dei bonzi era pertanto indispensabile ai missionari che volevano fare opera di proselitismo fra le élites cinesi.

Così, nel maggio 1595 Matteo Ricci, che dall'ottobre 1592 aveva deciso di non fregiarsi più del nome di bonzo, indossava per la prima volta l'abito di letterato. Nel frattempo aveva studiato i classici confuciani, consapevole del fatto che, per essere accolto bene dall'alta società cinese, avrebbe dovuto presentarsi non in veste di religioso bensì di *xishi*, "letterato di Occidente".<sup>12</sup>

Perché questo cambiamento? Non godendo né di autorità né di prestigio in quanto bonzo, e non essendo apprezzate "le cose della religione" dalle élites cinesi, Matteo Ricci, "uno dei massimi eruditi di carattere universale del suo tempo"<sup>13</sup>, si presentò come moralista, maestro di dottrina filosofica, divulgatore di scienza e applicazioni tecnologiche e uomo di cultura, praticando un genere in auge alla fine della dinastia dei Ming: la conferenza filosofica.<sup>14</sup> Lo ricorda lo stesso Ricci in una sua lettera del 1596: "Dato che abbiamo bandito dalle nostre persone il nome di bonzi che per essi è equivalente a quello di fratello [monaco] da noi, ma in un senso assai vile e disonorante, non apriremo all'inizio né chiesa né tempio, ma solo una casa di predicare, come fanno i loro più rinomati predicatori".<sup>15</sup>

È opportuno ricordare, come ha già messo in evidenza Jacques Gernet, che ciò che Ricci chiamava "casa di predicare" corrisponde al termine cinese *shuyuan*, che si traduce come "accademia" o "accademia letteraria".<sup>16</sup> Risulta così estremamente chiaro come Ricci e gli altri missionari gesuiti volessero apparire come letterati e filosofi fra i letterati e filosofi cinesi e non volessero, invece, far conoscere ciò che in realtà erano: religiosi venuti a predicare il verbo di Dio in una lontana terra pagana da cristianizzare.

Questo "entrismo" dei gesuiti unito alla scelta di lusingare le élites del paese produrrà due ordini di conseguenze: una ambiguità nel rapporto con i cinesi accompagnato, tuttavia, da un positivo doppio processo di acculturazione fra l'uomo europeo e il mondo cinese e un conflitto nel rapporto con i missionari degli altri ordini religiosi (e anche

<sup>11</sup> J. GERNET, *Il mondo cinese*, p. 423.

<sup>12</sup> *Fonti ricciane* a cura di P. M. D'ELIA, vol. 3, Roma 1949, pp. 22-26; e J. GERNET, *Cina e cristianesimo*, Casale Monferrato 1984, p. 20.

<sup>13</sup> J. OSTERHAMMEL, *Storia della Cina moderna*, Torino 1992, p. 39.

<sup>14</sup> S. VARESCHI, *L'opera di evangelizzazione e di mediazione culturale di Martino Martini S.J. (1611-1661) tra Europa e Cina*, in "Studi Trentini di Scienze Storiche", LXXIII (1994), sez. I, pp. 367-368; e Id., *Martino Martini S.J. (1614-1661): Un'avventura geografica, culturale, missionaria*, Trento 1996, p. 15.

<sup>15</sup> P. TACCHI VENTURI, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.*, vol. 2, Macerata 1913, p. 215; e J. GERNET, *Cina e cristianesimo*, p. 21.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 21.

all'interno della stessa Compagnia di Gesù), che sarà poi foriero di gravissime conseguenze negative per tutte le missioni cattoliche in Cina.

La tecnica di "evangelizzazione dall'alto" adottata da Ricci e dai suoi confratelli per ottenere dei successi nell'opera di conversione al cristianesimo consisteva nel lusingare i gusti delle élites e soprattutto della corte e nello stimolare il loro forte interesse per le scoperte scientifiche, le scienze, le arti e le invenzioni europee. Si trattava, insomma, di suscitare interesse per la proposta occidentale e cristiana. Magnificando e dimostrando la superiorità e il grado di perfezione delle scienze europee i gesuiti ritenevano al contempo di dimostrare la superiorità della religione rivelata a quella parte di mondo pagano. Non a caso, le opere scientifiche tradotte in cinese dai missionari non mancavano di includere vari elogi e richiami positivi al cristianesimo.<sup>17</sup> Ma ciò che per loro, ha osservato Jacques Gernet, "era un semplice processo di conversione, costituiva per la maggior parte dei dirigenti il solo vantaggio della presenza dei gesuiti alla corte".<sup>18</sup> Il fatto è che la maggior parte di coloro che cercavano di convertire erano interessati da tutto ciò che i missionari offrivano nel campo delle scienze, delle arti e della tecnica.<sup>19</sup> Di contro, "consideravano le traduzioni bibliche un guazzabuglio di leggende spesso incomprensibile e talvolta immorale".<sup>20</sup> Inoltre, hanno osservato Giuliano Bertuccioli e Federico Masini, "i letterati confuciani non sempre hanno accettato questa commistione di sacro e profano"<sup>21</sup>, questo inserimento di propaganda religiosa nei testi di divulgazione scientifica. Scrive, ad esempio, Zhang Chao, il curatore di una collana di opere varie del 1650: "Le teorie [dei letterati] dell'Estremo Occidente sono indubbiamente superiori a tutte le altre dottrine. Purtroppo, allorché essi parlano del Signore del Cielo, il loro discorso si fa inelegante e volgare fino ad arrivare a delle assurdità quali nessun letterato direbbe mai".<sup>22</sup>

Infatti il cristianesimo in Cina si scontrava con ostacoli difficilmente sormontabili, che dipendevano dalle differenze di società e di civiltà, che non presentavano alcuna

---

<sup>17</sup> In alcune occasioni l'autore si lasciava prendere la mano. È questo, ad esempio, il caso di *Dizhan jie* [Interpretazione dei terremoti] di Nicolò Longobardo, pubblicato nel 1626. Dopo una discussione scientifica e tecnica sui terremoti, nell'ultima parte, con tinte apocalittiche, Longobardo (nato a Caltagirone nel 1559, città distrutta dal terremoto nel 1542) affermava che i fenomeni sismici, al pari degli uragani e delle alluvioni, delle ribellioni e degli incendi, altro non erano che punizioni divine delle genti che «non coltivavano la loro natura morale». Cfr. I. IANNAONE, *From N. Longobardo's Explanation of Earthquakes as Divine Punishment to F. Verbiest's Systematic Instrumental Observations: The Evolution of European Science in China in the Seventeenth Century*, in *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries)* a cura di F. MASINI, Roma 1996, p. 163 e 167.

<sup>18</sup> J. GERNET, *Il mondo cinese*, p. 424.

<sup>19</sup> Per il ruolo di divulgatori scientifici svolto dai gesuiti vedi, fra gli altri, I. IANNAONE, *Le fasi della divulgazione della scienza europea nella Cina del XVII secolo*, in *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVII-XVIII. Emiliano Palladini (1733-1793)* a cura di F. D'ARELLI - A. TAMBURELLO, Napoli 1995 e U. LIBBRECHT, *What Kind of Science Did the Jesuits Bring to China?*, in *Western Humanistic Culture*, pp. 221-234.

<sup>20</sup> J. GERNET, *Il mondo cinese*, p. 424.

<sup>21</sup> G. BERTUCCIOLI - F. MASINI, *Italia e Cina*, p. 131.

<sup>22</sup> *Zhaodai congshu*, jia 4, f. 1r-v, cit. in *ibid.*, p. 132.

similitudine. Il mondo cinese non offriva facile presa a una religione che esigeva un impegno totale e implicava l'esistenza di un assoluto. Se il fervore religioso non gli era estraneo, l'universo cinese "ignorava per contro la categoria del trascendente, data la sua concezione fondamentale di un ordine immanente, insieme cosmico e umano, naturale e sociale".<sup>23</sup>

Ma se tutto ciò rendeva il dialogo e l'opera di proselitismo dei missionari in Cina assai difficile, ben altri furono i problemi che questa tecnica produsse nel rapporto con i missionari degli altri ordini. Essa, infatti sarà all'origine della "questione dei riti cinesi".

### *Le prime perplessità sui riti cinesi*

L'intera questione<sup>24</sup> si incentrava sul problema di come considerare i convertiti cinesi che continuavano a praticare i riti confuciani, vale a dire in particolare a rendere gli onori tradizionali a Confucio ed a praticare il culto dei morti e degli antenati. A queste si aggiungevano poi le questioni concernenti l'osservazione dei precetti della chiesa (quali la messa domenicale, il riposo festivo e il digiuno) e l'amministrazione alle donne dei sacramenti del battesimo e dell'unzione (in particolare quelli corporali). Infine erano in questione le cerimonie religiose separate per uomini e donne e l'esposizione del crocifisso. Un ultimo problema era costituito dal nome da utilizzare per indicare Dio, ma la questione venne presto accantonata.

Se per Matteo Ricci i riti a Confucio non avevano rappresentato alcuna forma di idolatria incompatibile con il cristianesimo, per il suo successore Nicolò Longobardo il problema assumeva caratteristiche diverse.<sup>25</sup> Infatti, morto Ricci, con Longobardo si ebbero le prime avvisaglie di ciò che poi sarà conosciuta come la questione dei riti. Longobardo, che non aveva manifestato pubblicamente alcun dubbio finché Ricci era in vita<sup>26</sup>, non appena insediatosi nel nuovo incarico, vuoi anche per una lettera del

<sup>23</sup> J. GERNET, *Il mondo cinese*, pp. 424-425.

<sup>24</sup> La bibliografia sull'argomento è vastissima. Fra gli altri si vedano G. H. DUNNE, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Londra 1962; R. ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, Parigi 1967; G. MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy. From its Beginning to Modern Times*, Chicago 1985; J. S. CUMMINS, *A Question of Rites. Friar Doming Navarrete and the Jesuits of China*, Aldershot 1993; e *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* a cura di D. E. MUNGELLO, Nottetall 1994. Per le posizioni dei domenicani e dei francescani nella controversia vedi M. de RIBADENEIRA, *Historia de las Islas del Archipelago y Reinos de la Gran China*, Manila 1970; F. VILLAROE, *The Chinese Rites Controversy: Dominican Viewpoint*, "Philippina Sacra", 28 (1993).

<sup>25</sup> Sul ruolo di questo gesuita, vedi P. CORRADINI, *La figura e l'opera di Nicolò Longobardo*, in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII* a cura di A. LUINI, Milano 1985, pp. 73-81.

<sup>26</sup> Bisogna comunque osservare che Longobardo, anche quando Ricci era vivo, nell'invitare all'adorazione divina, utilizzava solo il termine *Tianzhu* (Signore del Cielo), evitando di impiegare termini quali *Tian* (Cielo) o *Shangdi* (Dominator dell'Alto), usati invece in modo interscambiabile dal suo superiore.

confratello Francesco Pasio, visitatore del Giappone, con la quale veniva informato che i gesuiti di quel paese non approvavano i riti cinesi<sup>27</sup>, iniziò ad esaminare in modo approfondito la questione, partendo dallo studio dei classici confuciani e dei commentari.<sup>28</sup> Matteo Ricci, nel formulare i suoi giudizi, aveva utilizzato gli antichi commentari, “che effettivamente consentivano di non annettere caratteristiche religiose al confucianesimo e potevano far ritenere che esistesse in Cina un monoteismo originario”. Longobardo, invece, studiò i commentari più recenti, quelli che si seguivano nella sua epoca, giungendo a conclusioni opposte a quelle del suo predecessore. Per lui, “la dottrina di Confucio e dei suoi discepoli era più che sospetta di materialismo e ateismo” e “i cinesi non riconoscevano altra divinità che il Cielo la cui virtù si spandeva su tutto il creato; ma non bastava questo per giungere ad una identificazione con l’idea di Dio”.<sup>29</sup>

Ebbe, così, inizio un dibattito che, per quanto acceso, agli inizi fu interno ai gesuiti, anche perché in Cina non erano presenti missionari appartenenti ad altri ordini religiosi.

### *La questione dei riti*

La questione dei riti, da discussione interna dei missionari gesuiti in Cina, si trasformò in ben altro tipo di problema quando nel 1631 giunsero in Cina missionari cattolici appartenenti agli ordini dei domenicani e dei francescani. Questi, si scandalizzarono per il modo in cui i gesuiti conducevano la loro opera missionaria, e giudicarono il loro metodo incompatibile con la fede cristiana.<sup>30</sup> Si apriva così la vera disputa sulla questione dei riti cinesi, segnata dall’arrivo in Cina nel 1632 dei frati Antonio Caballero e Juan Bautista Morales, francescano il primo, domenicano il secondo.<sup>31</sup>

Papa Gregorio XIII, l’1 gennaio 1585, con un breve *Ex pastoralis officio* aveva concesso ai gesuiti una sorta di monopolio sull’evangelizzazione della Cina, proibendo ai missionari degli altri ordini di entrare in quel paese, affinché non potessero insorgere disaccordi ed i gesuiti potessero sperimentare tranquillamente il loro metodo.<sup>32</sup> Questo

---

<sup>27</sup> I gesuiti giapponesi, all’inizio della loro missione erano caduti in un grave infortunio, quando Francesco Saverio aveva scelto per tradurre il nome di Dio quello di Dainichi, divinità panteistica del buddhismo Shingon. È pertanto comprensibile la loro particolare sensibilità sulla materia. Sulle prime riserve dei giapponesi in merito ai termini utilizzati da Ricci, vedi M. COOPER, *Rodrigues, the Interpreter. An Early Jesuit in Japan and China*, New York-Tokyo 1974, pp. 284-286.

<sup>28</sup> P. CORRADINI, *La figura e l’opera di Nicolò Longobardo*, in *Scienziati siciliani gesuiti*, pp. 77-78.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>30</sup> Sulla loro opera missionaria vedi B. BIERMANN, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, Münster 1927; F. MARGIOTTI, *La Cina, ginepraio di questioni secolari*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum* a cura di J. METZLER, vol. 1, t. 2 (1622-1700), Roma-Friburgo-Vienna 1972, pp. 597-631; e *Id.*, *I riti cinesi davanti alla S. C. de Propaganda Fide prima del 1643*, “Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft”, 35 (1979), pp. 133-153 e 192-211.

<sup>31</sup> L.F. von PASTOR, *Geschichte der Päpste*, vol. 13, pp. 765-766.

decreto venne ripetutamente indebolito, fino a ch  papa Urbano VIII l'abol . A quel punto la porta della Cina era aperta per i missionari di ogni ordine religioso.

Ma "l'apertura della porta" signific  anche l'apertura della questione dei riti, una disputa che progressivamente venne portata all'esasperazione. Nel 1635 i domenicani organizzarono in modo sistematico le accuse ai gesuiti<sup>33</sup>, mentre il l'arcivescovo di Manila portava formalmente per la prima la questione fino a Roma.<sup>34</sup> Il 10 novembre 1636 Francisco Furtado scrisse al padre generale Muzio Vitelleschi in difesa del metodo che praticavano<sup>35</sup>, ma l'arrivo a Pechino, il 14 agosto 1637, di Francisco a Mater Dei e Gaspar Alenda radicalizzava irrimediabilmente lo scontro fra gli ordini religiosi.

Juan Bautista Morales, uno dei primi e pi  radicali accusatori dei gesuiti<sup>36</sup>, venne cos  mandato dai suoi confratelli a Roma, dove giunse nel febbraio 1643. Il 22 marzo dell'anno successivo la Sacra Congregazione di Propaganda Fide inizi  ad indagare sui metodi impiegati dai gesuiti sulla base di diciassette *quaesita* preparati dallo stesso Morales.<sup>37</sup> Le domande, come ha messo in evidenza Joseph Sebes, "erano formulate in modo tale da supporre come dimostrato ci  che in realt  era in discussione".<sup>38</sup>

Tuttavia, sulla base di queste obiezioni a dir poco partigiane e soprattutto su una sostanziale carenza di informazioni, la Sacra Congregazione di Propaganda Fide, il 12 settembre 1645, senza neppure interpellare una sola volta i missionari gesuiti, emise il decreto che condannava i metodi adottati in Cina e proibiva i riti cinesi, cos  come erano stati presentati da Morales, definendoli idolatrici.<sup>39</sup> Il decreto, comunque, "non fu mai messo in pratica nella sua interezza, nemmeno dai frati, dal momento che non era una soluzione definitiva".<sup>40</sup>

Il decreto di condanna, poi, a causa delle sommosse che accompagnarono il cambio dinastico in Cina<sup>41</sup>, giunse piuttosto tardi nelle mani di Francisco Furtado, divenuto nel frattempo visitatore della Cina e del Giappone.

<sup>32</sup> A. JANN, *Die katolischen Missionen in Indien, China und Japan: ihre Organization und das Portugiesische Patronat vom 15. Bis ins 18. Jahrhundert*, Paderborn 1915, pp. 125-126 e O. MASS, *Die Wiedereröffnung der Franciskanermission in China in der Neuzeit*, Münster 1926.

<sup>33</sup> L.F. von PASTOR, *Geschichte der Päpste*, vol. 14, pp. 150-153.

<sup>34</sup> L.F. von PASTOR, *Geschichte der Päpste*, vol. 13, p. 766. Nel 1638, comunque, l'arcivescovo ritirer  le sue accuse.

<sup>35</sup> L.F. von PASTOR, *Geschichte der P pste*, vol. 14, p. 151, n. 1.

<sup>36</sup> Nel 1639 Morales aveva gi  redatto, in dodici punti, un elenco delle questioni controverse. F. VILLAROEI, *The Chinese Rites Controversy*, pp. 28-32.

<sup>37</sup> L.F. von PASTOR, *Geschichte der P pste*, vol. 14, pp. 151-152.

<sup>38</sup> J. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei riti cinesi*, in *Martino Martini geografo cartografo storico teologo* a cura di G. MELIS, Trento 1983, p. 464.

<sup>39</sup> L.F. von PASTOR, *Geschichte der P pste*, vol. 14, pp. 151-152; e G. MARTINA, *Storia della Chiesa*, vol. 2, Brescia 1994, p. 351. Il decreto   riprodotto in *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, vol. 1, Annorum 1622-1866, Roma 1907, pp. 30-35.

<sup>40</sup> I. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei riti cinesi*, in *Martino Martini geografo cartografo*, p. 464.

*Martino Martini e la questione dei riti*

Martino Martini<sup>42</sup>, tridentino<sup>43</sup>, fu un importante protagonista della questione dei riti. Infatti, grazie al suo intervento il 23 marzo 1656 papa Alessandro VII promulgò il decreto della congregazione del Sant'Ufficio della Romana e Universale Inquisizione<sup>44</sup> in base al quale, dopo la precedente condanna del 1645, ai gesuiti venne permesso di riprendere il metodo pastorale precedentemente utilizzato in Cina, quello della “evangelizzazione dall’alto”.<sup>45</sup>

La condanna del 1645 mise i gesuiti di Cina in una posizione oltremodo difficoltosa, alla quale reagirono. Venne così deciso di mandare a Roma Martini, prescelto per questo delicato incarico sebbene giovane e in Cina da pochi anni, con il compito di spiegare dettagliatamente alle autorità ecclesiastiche i termini esatti della questione e di convincere i giudici che la condanna emessa dalla Sacra Congregazione di Propaganda Fide era dovuta ad una errata esposizione dei fatti.

Alla partenza Martini venne insignito del titolo di procuratore della Vice Provincia Cinese. Aveva diverse missioni da compiere: fra l’altro portava con sé un incartamento contenente le incriminazioni contro Adam Schall von Bell<sup>46</sup>, ma soprattutto – ed era questo il suo compito principale – doveva far conoscere nei suoi termini concreti la questione e la realtà cinese.

Martini salpò dalle coste del Fujian nel gennaio 1651 e giunse a Roma oltre tre anni e mezzo dopo, nell’ottobre del 1654.<sup>47</sup> Fu un viaggio oltremodo lungo, nel corso del quale (marzo 1651-gennaio 1652) rimase nelle Filippine in attesa una nave con cui proseguire il viaggio, e poi (maggio 1652-gennaio 1653) trascorse otto mesi in uno stato di

<sup>41</sup> La dinastia dei Ming cadde nel 1644, quando i mancesi conquistarono Pechino e l’imperatore Zhu Youjian si suicidò, ma i superstiti, guidati da Zhu Youlang, che regnava con il titolo di Yongli, per diversi anni cercarono inutilmente di resistere nel sud del paese per restaurare la loro dinastia.

<sup>42</sup> La letteratura su Martino Martini inizia ad essere consistente. Le principali pubblicazioni cui si rimanda sono costituite da B. BOLOGNANI, *L’Europa scopre il volto della Cina*, Trento 1978 e dagli atti dei convegni di Trento (1981) e Pechino (1994): *Martino Martini geografo cartografo storico teologo* a cura di G. MELIS, Trento 1983. Cfr. anche *Martino Martini umanista e scienziato nella Cina del secolo XVII* a cura di F. DEMARCHI - R. SCARTEZZINI, Trento 1995.

<sup>43</sup> In due sue opere, *Sinicae Historiae Decas Prima*, Amsterdam 1659, e *Brevis Relatio*, Roma 1654 (ora in anastatica in M. MARTINI S.J., *Opera omnia*, vol. II, Trento 1998, p. 41), Martino Martini figura nel frontespizio come «tridentino».

<sup>44</sup> Il testo del decreto in *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, pp. 36-38; e da qui riprodotto anche in MARTINI S.J., *Opera omnia*, vol. I, pp. 431-436 (latino) e 437-443 (italiano).

<sup>45</sup> Sulla vicenda, in particolare, si veda, S. VARESCHI, *Il decreto della congregazione romana del Sant’Ufficio del 1656 nella questione dei riti cinesi e il ruolo di Martino Martini*, “Archivum Historicum Societatis Jesu”, 63 (1994), pp. 209-260 e ID., *Il decreto del Sant’Ufficio del 1656 nella questione dei riti cinesi e il ruolo di Martino Martini*, in *Martino Martini umanista e scienziato*, pp. 361-374, e la bibliografia citata in questi lavori.

<sup>46</sup> Sulla vicenda vedi B. BOLOGNANI, *L’Europa scopre il volto della Cina*, pp. 93-94.

<sup>47</sup> Per tutti dati concernenti la cronologia di Martini, si veda G. BERTUCCIOLI, *Cronologia della vita e delle opere di Martino Martini S.J.*, in M. MARTINI S.J., *Opera omnia*, vol. I, pp. 509-533.

larvata prigionia dagli olandesi a Batavia (Giacarta), che erano interessati alle sue conoscenze sulla situazione in Cina. Sbarcato a Bergen il 31 agosto 1653, nel settembre è ad Amburgo e il 7 novembre 1653 giunse ad Amsterdam.

Nei Paesi Bassi, nonostante la delicata missione che doveva svolgere a Roma, Martini si fermò a lungo<sup>48</sup>, perché intendeva stringere rapporti con gli studiosi locali e trovare editori per le sue opere. Il generale dei gesuiti Goswin Nickel lo rimprovera perché ritardava la sua venuta a Roma.<sup>49</sup> Ma Martini, da studioso, è interessato alla pubblicazione delle sue opere. Nel marzo 1654 l'editore Moret di Anversa pubblicò la *De Bello Tartarico Historia*, che avrà un successo straordinario.<sup>50</sup> Inoltre preparò l'edizione del *Novus Atlas Sinensis*, che venne stampato ad Amsterdam l'anno successivo.<sup>51</sup>

Il 28 luglio 1654 il generale Nickel sollecitò nuovamente Martini, invitandolo ad affrettarsi a giungere a Roma, ma questi non vedrà la lettera, essendo già partito alla volta dell'Italia. Nei primi giorni di ottobre è a Roma.

A Roma Martini arrivava recando molto materiale sulla questione dei riti, ed ottenne, contro il parere di Daniello Bartoli<sup>52</sup>, che ad occuparsi nuovamente della questione sia il Sant'Ufficio dell'Inquisizione e non la Sacra Congregazione di Propaganda Fide, che aveva emesso il precedente verdetto. Secondo Severino Vareschi<sup>53</sup> per due ordini di motivi: da una parte perché si trattava di questioni dottrinali, dall'altra perché non correva buon sangue fra la Sacra Congregazione di Propaganda Fide e i missionari del *Padroado* portoghese, quali erano i gesuiti in Cina.<sup>54</sup>

La posizione di Martino Martini e dei gesuiti era precisa: si trattava di parlare dei fatti, di spiegare la valenza squisitamente civile e politica dei riti, che così potevano essere praticati dai cristiani cinesi senza inquinare la loro fede. Era "essenzialmente una *quaestio facti*, su cui si trattava di informare adeguatamente, correggendo i travisamenti degli avversari che avevano determinato il pronunciamento del 1645".<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Sulla sua permanenza nei Paesi Bassi vedi N. GOLVERS, *Viaggio di reclutamento di M. Martini S.J. attraverso i Paesi Bassi nel 1654*, in "Studi Trentini di Scienze Storiche", LXXIV (1995), sez. I, pp. 447-474.

<sup>49</sup> Vedi la lettera di Martini a Nickel del 20 febbraio 1654, M. MARTINI S.J., *Opera omnia*, vol. I, pp. 241-242.

<sup>50</sup> Nel solo 1654 ne vengono pubblicate quattro edizioni in latino e cinque traduzioni (in tedesco, italiano, francese, inglese e olandese).

<sup>51</sup> Di cui è disponibile la ristampa anastatica, Trento 1981.

<sup>52</sup> I. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei riti cinesi*, in *Martino Martini geografo cartografo*, p. 465, n. 70.

<sup>53</sup> S. VARESCHI, *Il decreto del Sant'Ufficio del 1656 nella questione dei riti cinesi e il ruolo di Martino Martini*, in *Martino Martini umanista e scienziato*, p. 363.

<sup>54</sup> J. GUENNOU, *Les Arrière-plans politiques et financiers de la querelle des rites*, in *La Mission Française de Pékin aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Parigi 1976, pp. 107-113 e D. LACH, *Propaganda Fide and the China Mission in XVII Century*, in *Collected Essays of the International Symposium on Chinese-Western Cultural Exchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci S.J. in China* a cura di Lo Kuang, Taipei 1983, pp. 297-310.

<sup>55</sup> S. VARESCHI, *Il decreto del Sant'Ufficio del 1656 nella questione dei riti cinesi e il ruolo di Martino Martini*, in *Martino Martini umanista e scienziato*, p. 363.

*Il memoriale di Martino Martini*

Il memoriale presentato da Martino Martini al Sant'Ufficio, e di cui finalmente disponiamo del testo completo<sup>56</sup>, elencava in forma sintetica le ragioni dei gesuiti. Non contiene novità rispetto alla letteratura coeva; il suo valore precipuo risiede nel carattere ufficiale e nel ruolo decisivo svolto nella controversia. Era la sintesi di un "tractatus amplissimos" e di un "ingens volumen" che Martini avrebbe recapitato al maestro del Sacro palazzo, vale a dire il teologo del papa. Questo ampio materiale, che notizie di fine Settecento davano ancora esistente nell'archivio della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, attualmente – purtroppo – non sembra più essere reperibile.<sup>57</sup>

L'esposizione di Martini nel memoriale si articola in cinque parti, e fa riferimento ai diciassette *quaesita* presentati alcuni anni prima alla Sacra Congregazione di Propaganda Fide da Juan Bautista Morales e che erano stati alla base del decreto del 12 settembre 1645. Nella prima parte, "Situazione di fatto riguardo al primo dubbio o quesito sulla notificazione del diritto positivo", Martini spiega che in Cina "La maggior parte dei cristiani sono poveri lavoratori che ogni giorno debbono guadagnare il vitto necessario per sé e per le loro mogli e che, se fossero obbligati all'osservanza delle domeniche e dei giorni festivi, difficilmente avrebbero di che vivere; i funzionari li costringono a lavorare e in nessun modo li giustificano, perché, essendo pagani, non badano se il giorno è festivo oppure no. Anche i funzionari ogni giorno sono costretti, secondo le leggi dell'impero, a recarsi ad ore stabilite nel loro ufficio in tribunale per occuparsi degli affari pubblici o per dirimere liti e controversie e non possono esimersi dal presenziare alle udienze, senza correre il rischio di essere destituiti".<sup>58</sup>

Dopo avere spiegato che non era possibile raccogliere le persone in gran numero nelle chiese perché gli assembramenti potevano fare insorgere "qualche grave sospetto", Martini spiegava che non si potevano neppure dividere i fedeli in piccoli gruppi perché i sacerdoti erano pochi: "Spesso ad uno solo è affidata la cura dei fedeli di un'intera provincia e si deve correre ora da questi, ora da quelli, fermandosi solo per alcuni giorni e passando da una città all'altra, dove i fedeli abitano sparsi, così da visitarli almeno una volta all'anno; quindi per il resto del tempo i cristiani sono costretti a restare senza sacerdoti e senza sacramenti".

Una ulteriore difficoltà ad adempiere ai precetti festivi esisteva per le donne, che non potevano frequentare assieme agli uomini le cerimonie religiose, in ragione di fer-

---

<sup>56</sup> Ora in M. MARTINI S.J., *Opera omnia*, vol. I, pp. 371-391 (latino) e 393-415 (italiano). Ritrovato recentemente nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede da Severino Vareschi, il memoriale è stato pubblicato per la prima volta in S. VARESCHI, *Il decreto della congregazione romana del Sant'Ufficio del 1656 nella questione dei riti cinesi e il ruolo di Martino Martini*, "Archivum Historicum Societatis Jesu", pp. 239-253.

<sup>57</sup> S. VARESCHI, *Martino Martini S.J. (1614-1661)*, p. 22.

<sup>58</sup> *Memoriale presentato da Martino Martini e i voti dei teologi del S. Ufficio nella questione dei riti cinesi*, in M. MARTINI S.J., *Opera omnia*, vol. I, pp. 393-415. Tutte le citazioni che seguono sono tratte da questo testo.

ree regole sociali che imponevano una rigida separazione fra i sessi.<sup>59</sup> A questi problemi, per quanto concerne i precetti, si aggiungeva quello alimentare. I cinesi “non hanno difficoltà ad osservare l’astinenza dalle carni” il venerdì, il sabato e le vigilie. Hanno invece problemi, in ragione della loro dieta alimentare, ad osservare il digiuno limitandosi al solo pasto di mezzogiorno. Non solo perché “fin dall’infanzia sono soliti consumare almeno tre pasti al giorno”, ma sono costretti a questo “perché i loro cibi sono leggeri; infatti quasi tutti mangiano riso bollito e verdure condite col sale, o qualche altro cibo altrettanto leggero; perciò se al mattino non prendono la colazione, non sono capaci di fare quasi nulla e a stento possono dedicarsi a una qualsiasi attività, essendo digiuni; non conoscono il vino e il pane e, soprattutto i più poveri, non mangiano cibi grassi e sostanziosi”.

La seconda parte del memoriale reca il titolo “Situazione di fatto riguardo al secondo dubbio o quesito se si debbano amministrare i sacramenti anche a tutte le donne”, e Martini spiega che “La prassi dei missionari della Compagnia di Gesù in Cina è quella di impartire a tutti gli uomini sia nel battesimo, sia nell’estrema unzione tutti i sacramenti e tutti i riti della Santa Romana Chiesa, non invece a tutte le donne, ma solo a quelle che lo chiedono e quando non c’è pericolo di offendere i pagani; noi facciamo ciò con grande riguardo, cautela e circospezione per non dare scandalo passivo ed esporre tutta la comunità a un gravissimo pericolo”.

Questo perché “Noi non siamo mai stati accusati di altro, se non del fatto che la nostra legge consente una eccessiva familiarità con le donne, perché noi scopriamo loro il capo e lo bagniamo con l’acqua e perché le tocchiamo con le nostre mani. (...) Cosa direbbero i cinesi, se ci vedessero scoprire il petto e le spalle delle loro donne ed ungere per esteso con l’olio santo quelle parti che essi vogliono scrupolosamente coperte e nascoste”.

Martini prosegue spiegando che le donne non le si vede mai nelle strade, che in presenza di terzi, anche se amici di famiglia, non si fanno vedere né stanno a tavola con il marito, e che abitano in una parte precisa della casa dove agli uomini è proibito l’accesso. E poi “Le donne portano vesti lunghe fino a terra, con un colletto che copre tutto il collo; considerano sconveniente prendere qualcosa dalle mani di un uomo e, quando si offre loro qualcosa, lo si pone su di un tavolo o su uno sgabello, da dove esse lo prendono non con la mano nuda, ma coperta dalla manica del vestito (...). La cosa più sconveniente di tutte i cinesi credono che avvenga se gli uomini si incontrano in qualche luogo con le donne (...). Per questo motivo le donne non possono essere ammesse nelle nostre chiese insieme con gli uomini e così noi abbiamo degli ambienti riservati dove, quando è possibile, esse sole si radunano per ascoltare la messa e compiere altre devozioni”.

La terza parte del memoriale concerne la “Situazione di fatto riguardo all’ottavo dubbio o quesito sulle cerimonie in onore del filosofo Confucio”. La sua dottrina, spiega

---

<sup>59</sup> I principi confuciani, grazie all’appoggio del governo, nella Cina della dinastia Ming, «cominciarono a penetrare nella vita quotidiana della gente. La separazione dei sessi e la segregazione delle donne iniziarono ora a essere praticate sul serio». R. H. van GULIK, *La vita sessuale nell’antica Cina*, Milano 1987, p. 329. In tema, si veda anche D. ELISSEFF, *La donna nella Cina imperiale*, Milano 1991.

Martini, “è tenuta dai cinesi in grande onore e considerazione”, e tutti la seguono, “non solo nella teoria, senza dubbi o dissensi, ma anche nella pratica, seguendone puntualmente i dettami”. A lui tributano anche grandi onori, sia nell’anniversario della nascita che il primo giorno di ogni mese. Ma, sottolinea Martini, “tutti i cinesi convengono che Confucio non debba essere venerato come una divinità e quindi per lui non celebrano le cerimonie riservate a Dio, ma lo onorano come un uomo insigne e benemerito dello stato” e ricorda che Nicolas Trigault nel suo libro scrive che “Non solo i letterati, ma anche gli stessi imperatori ormai da tanti secoli lo venerano con le cerimonie che spettano agli uomini e non a qualche divinità (...). Non gli rivolgono preghiere e da lui non sperano o pretendono nulla”.<sup>60</sup>

Martini quindi prosegue spiegando che Confucio è un filosofo, un maestro, come dice il suo stesso nome,<sup>61</sup> e viene venerato “esattamente con i medesimi riti e le medesime cerimonie che sono soliti tributare ai loro maestri mentre sono in vita”. È un errore scambiare le sale dedicate a Confucio per dei templi degli idoli e le offerte che gli vengono fatte non hanno alcunché di divino – e qui Martini, per rafforzare il suo giudizio, cita Sant’Agostino. Poi spiega ulteriormente che Confucio viene onorato in due modi: dagli “studiosi quando passano a un grado accademico superiore”, con una semplice cerimonia civile, e due volte l’anno con una cerimonia che prevede l’offerta davanti alla tabella che porta il suo nome di “un cervo morto e una capra ammazzata altrove, stoffe di seta ed altre cose simili”. Nel corso di questa cerimonia non si uccide né si sparge sangue. Tuttavia, “Secondo la prassi della Compagnia di Gesù non si concede mai ad alcun cristiano di partecipare a questa cerimonia, anzi è proibito assolutamente, visto che non tutti hanno l’obbligo di presenziarvi e, se sono invitati, possono addurre qualche pretesto per rifiutare”.

Martini conclude rimarcando che “Abbiamo posto il nostro veto perché in questa cerimonia sembra di poter riscontrare un qualcosa di superstizioso, anche se, a ben considerare, sembra trattarsi di un’azione politica e di culto civile”.

La quarta parte del memoriale si occupa della “Situazione di fatto riguardo al dubbio o quesito IX, X, XI e XII sulle cerimonie che i cinesi sono soliti fare ai defunti”. Martini spiega che le tre dottrine (“sette”) all’epoca diffuse in Cina – vale a dire taoismo, buddhismo e confucianesimo – hanno tre diverse concezioni dell’anima. I taoisti sono gli “atei”, i buddhisti degli “idolatri”, mentre i confuciani sono i “filosofi cinesi”, la cui dottrina “a ciascuno assegna un premio per la virtù o una pena per i vizi; esorta tutti a una vita virtuosa, non per la speranza del premio o per la paura della pena (infatti dice che è spregevole essere virtuosi per questo motivo), ma perché la virtù è il premio di sé stessa.

---

<sup>60</sup> *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu ex P. Matthaei Ricci eiusdem Societatis Commentarii Libri V*, autore P. Nicolao Trigaultio ex eadem Societate, Augusta 1615. Il volume venne presto tradotto in italiano, e la prima edizione, volgarizzata da Antonio Sonnino, Napoli 1622, è stata recentemente riedita come M. RICCI - N. TIGAULT, *Entrata nella China de’ Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, Roma 1983. I due brani sopra riportati si trovano, rispettivamente, a p. 60 e 122 di questa edizione.

<sup>61</sup> Confucio di nome faceva Kong Qiu ed era chiamato Kong Fuzi, ovvero Maestro Kong.

Questa setta ritiene che le anime dei buoni ricevano un premio e quelle dei cattivi una pena, mentre quelle né buone né cattive svaniscono completamente nell'aria. È chiaro quindi che i cinesi non attribuiscono alle anime nulla di divino e che da esse nulla si può sperare”.

Ogni “setta” ha molti riti e cerimonie per onorare i defunti. Secondo una massima dei “filosofi”, cioè i confuciani, “i cinesi venerano i genitori, da vivi e da morti, in modo ammirevole, mostrando gratitudine per tutte le cure ricevute da loro ed insegnano anche ai figli in che modo onorare gli antenati”.

I confuciani predicano l'obbedienza, una obbedienza che si estende all'intera sfera sociale e da cui dipende anche il buon governo. Martini ricorda che Confucio ha parlato spesso dell'obbedienza e che “ordina di onorare i morti nello stesso modo in cui si onorano i vivi”. Cosa ne consegue? “Da ciò è evidente che i cinesi non credono che le anime dei loro defunti siano presenti, ma soltanto le onorano come se lo fossero. Simili cerimonie, nella loro struttura, non hanno niente di male e non sono superstiziose, né sono fatte a fine di male, ma sono conformi alla legge naturale che ci obbliga ad onorare i genitori; perciò stanno interamente nei limiti di un omaggio civile e politico”.

Martini prosegue spiegando che ai cristiani cinesi sono permesse le “cerimonie civili e politiche” per onorare i defunti, mentre sono espressamente vietate solo quelle parti aggiunte in seguito alle cerimonie tradizionali dagli idolatri, cioè i buddhisti. Poi descrive dettagliatamente le varie cerimonie e riti funebri e conclude facendo osservare che “da quanto si è detto, corrisponde palesemente al vero il fatto che essi non attribuiscono nulla di divino ai loro defunti, da essi non sperano e non pretendono nulla e che, secondo gli insegnamenti ed i precetti dei loro filosofi, le offerte e le cerimonie non hanno niente di superstizioso”.

Pertanto, la struttura del culto dei morti “è semplicemente civile e politica”. Tuttavia, da quando si è diffuso il buddhismo (“l'idolatria”), in questo culto “si sono insinuati alcuni errori”. Quindi, “secondo la prassi seguita finora, i missionari della Compagnia di Gesù spiegano tutto ciò ai cristiani, non appena iniziano ad istruirli, proibendo assolutamente quanto è stato contaminato dall'idolatria, ma permettendo gli aspetti civili e politici”.

La quinta e ultima parte del memoriale si sofferma sulla “situazione di fatto riguardando al dubbio o quesito XVII sulla predicazione di Cristo crocifisso”. Martini inizia ribadendo che in Cina “non viene affatto differito l'insegnamento della dottrina della passione di Cristo e che, al tempo opportuno, [i gesuiti] espongono l'immagine di Cristo crocifisso”.

Nessuno viene battezzato senza essere stato edotto sulla passione e crocifissione di Gesù; sono state stampate le immagini religiose e fra queste “anche le immagini della flagellazione, della coronazione di spine e del Crocefisso”. Nelle chiese il crocefisso è conservato in una cappella, ma “viene esposto ai cristiani” quando vi si ritrovano per le cereimonie religiose.

L'esame della questione dei riti termina nella primavera del 1656. È un successo per Martino Martini e la Compagnia di Gesù. Il 23 marzo 1656 papa Alessandro VII promulga il decreto del Sant'Ufficio che assicura la temporanea vittoria dei gesuiti. Dinanzi all'apparente contraddizione fra i due decreti, quello del 1645 e quello

del 1656 il Sant'Ufficio si premurò di chiarire che entrambe le decisioni erano valide, proibendo i riti locali se effettivamente affetti da idolatria, permettendoli in caso contrario. Insomma, se i riti erano ciò che Morales aveva sostenuto, dovevano essere proibiti, ma se la descrizione di Martini era corretta, i riti cinesi erano invece permessi.<sup>62</sup>

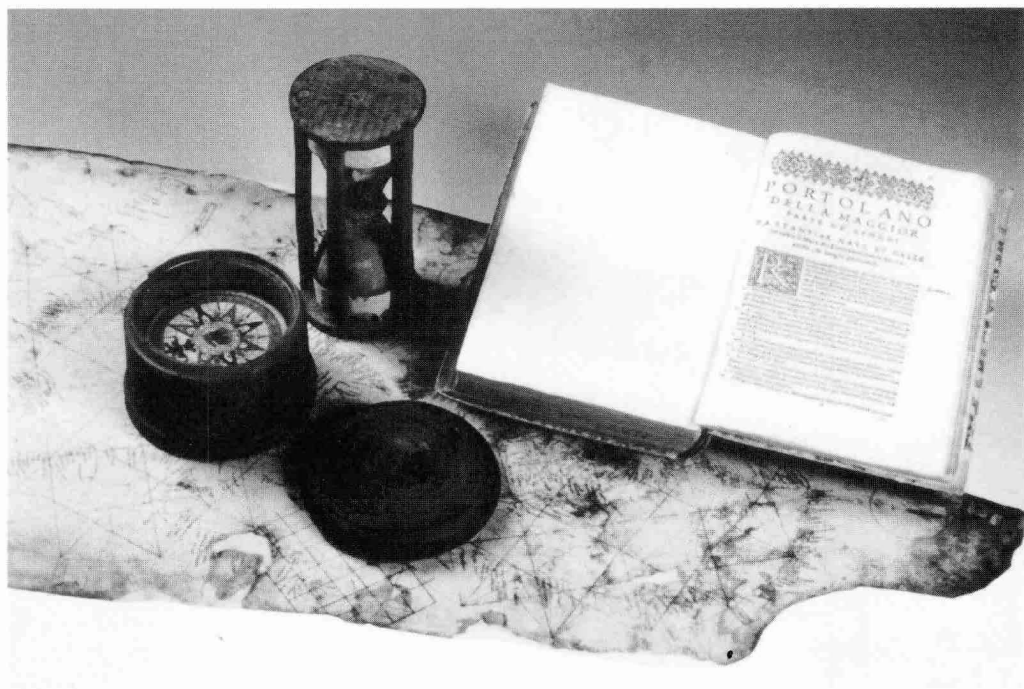
Questo atteggiamento del Sant'Ufficio fece sì che, invece di dirimere la questione, le discussioni proseguissero. In effetti, la questione dei riti si portò avanti, tra condanne e dichiarazioni di legittimità, sino in epoca nostra.<sup>63</sup> Soltanto con il pontificato di Pio XII si avrà la chiusura di questa plurisecolare controversia quando, l'8 dicembre 1939, vennero dichiarati leciti i riti cinesi.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> G. MARTINA, *Storia della Chiesa*, vol. 2, p. 351 e I. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei riti cinesi*, in *Martino Martini geografo cartografo*, p. 466.

<sup>63</sup> Sul prosieguo della controversia, oltre alle opere già citate sulla questione dei riti, vedi anche I. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei riti cinesi*, in *Martino Martini geografo cartografo*, pp. 466-467; G. MARTINA, *Storia della Chiesa*, vol. 2, p. 351-354; G. BERTUCCIOLI - F. MASINI, *Italia e Cina*, pp. 157-159.

<sup>64</sup> Per l'approvazione del decreto dell'8 dicembre 1939 della Sacra Congregazione di Propaganda Fide da parte di Pio XII, vedi *Acta Apostolicae Sedis*, 32 (1940), pp. 24-26. Vedi pure il commento di P. M. D'Elia, *La recente istruzione della S.C. de Propaganda Fide sui riti cinesi*, "La civiltà cattolica", 1940, pp. 123-137 e 191-202. In precedenza erano stati dichiarati leciti i riti di Manciuria e Giappone (26 maggio 1936) e subito dopo quelli malabricsi (9 aprile 1940). I pertinenti testi rispettivamente in *Acta Apostolicae Sedis*, 28 (1936), pp. 406-409; e 32 (1940), p. 379.



Genova, Museo Navale, *Bussola, ampolletta, portolano e carta nautica del Seicento.*



|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 629-640 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## I MOVIMENTI DI MARTINO MARTINI NEL FUJIAN (1646) IN ALCUNI DOCUMENTI INEDITI

EUGENIO MENEGON

Nella recente cronologia della vita del celebre missionario trentino in Cina Martino Martini S.J., Giuliano Bertuccioli riporta che nell'estate del 1645 il Martini si recò nel Fujian, dove risiedette fino all'agosto del 1646. Quindi, il gesuita 'riapparve' dopo qualche tempo nei dintorni di Wenzhou, città del Zhejiang meridionale, e qui si arrese alle avanzanti truppe mancesi.<sup>1</sup> Cosa Martini fece in Fujian, soprattutto tra la primavera e l'estate del 1646, è poco noto, e Giorgio Melis osservava nel 1983 che "[p]robabilmente non sapremo mai con sicurezza cosa il Martini abbia fatto o dove sia andato veramente tra l'estate del 1645 e l'estate del 1646."<sup>2</sup>

Alcune fonti, in realtà, riportano che nell'estate del 1646 si verificò una serie di controversi e celebri episodi, che il Martini stesso evitò accuratamente di menzionare nel suo *De Bello Tartarico*, ma che gli avversari dei gesuiti nella Controversia dei Riti Cinesi non mancarono di amplificare. Nella sua biografia di Martini, Bonifacio Bolognani si diffonde su tali avvenimenti, che qui riassumo brevemente.<sup>3</sup> Secondo la versione circolante, diffusa dal domenicano Domingo Navarrete molti anni dopo i fatti, il Martini giunse a Fu'an, la stazione missionaria dei domenicani in Fujian, in veste di inviato ufficiale dell'imperatore Ming Longwu, trattò sdegnosamente i domenicani, ignorando uno di essi – Francisco Díez – nel corso di un incontro pubblico, e giunse a suggerire ad un alto funzionario locale di cacciarli dal loro territorio di missione.

Molta *vis polemica* è stata spesa in passato sull'incontro tra Martini e Díez, e tuttavia l'unica testimonianza contemporanea che ho rintracciato fino ad ora, quella del

<sup>1</sup> Desidero ringraziare per i consigli e l'assistenza bibliografica la Dr.ssa Isabella Ceccopieri (Biblioteca Casanatense, Roma) e il Professor Giuliano Bertuccioli (Università 'La Sapienza', Roma). Vedi M. MARTINI *Opera Omnia* a cura di G. BERTUCCIOLI, Trento 1998, vol. 1, pp. 515-517.

<sup>2</sup> G. MELIS, *I viaggi di Martino Martini in Cina*, in *Martino Martini, geografo, cartografo, storico, teologo (Trento 1614 - Hangzhou 1661) Atti del Convegno Internazionale (ottobre 1981)* a cura di G. MELIS, Trento 1983, p. 403.

<sup>3</sup> Vedi B. BOLOGNANI, *L'Europa scopre il volto della Cina*, Trento 1978, pp. 85-92; e pure, tra gli altri, B. BIERMANN, *Die Anfänge der neueren Dominikanermision in China*, Münster 1927, pp. 77-78; M. MARTINI-G. BERTUCCIOLI, *Opera Omnia*, vol. 1, p. 308.

Capillas, pur confermando l'avvenimento, manca di sottolineare una intenzionale tensione tra i due religiosi.<sup>4</sup> In ogni caso, tale testimonianza conferma gli spostamenti di Martini in un periodo delle sue attività di cui sappiamo poco.

Nella mia nota di ricerca presenterò due documenti in lingua spagnola e cinese che chiariscono ulteriormente queste vicende e contribuiscono pure a delineare i movimenti del Martini nel 1646. Anche se tali materiali sono apparsi in trattati anti-gesuitici più d'una volta nel corso dei secoli XVII e XVIII, trattandosi di copie parziali e imprecise<sup>5</sup> sono stati considerati inattendibili da tanta critica storica moderna, e non hanno ricevuto l'attenzione che meritavano. Qui fornirò una mia traduzione italiana e la trascrizione fedele di questi due documenti, basandomi su manoscritti autografi – non copie di seconda mano – prima d'ora ignorati.

### *Martini nel Fujian, 1645-46*

Gli anni 1645-46 furono caratterizzati da un clima di instabilità politica e di aperta guerra tra lealisti Ming e invasori mancesi nel sud della Cina. Fu allora che la provincia del Fujian divenne uno dei bastioni di resistenza degli uomini leali alla sconfitta dinastia Ming. In effetti, in quella terra l'avanzata mancese si arrestò, e lì venne a formarsi una serie di regimi anti-mancesi che durarono almeno fino al 1661. Il primo regime formato in Fujian fu quello del Principe di Tang, Zhu Youjian, che venne incoronato imperatore con il titolo di Longwu nell'estate del 1645, dopo che la corte del debole imperatore Hongguang era caduta ad Hangzhou, in Zhejiang.

Proprio per fuggire alla presa mancese di Hangzhou, dove si trovava, Martini, su ordine del Vice Provinciale Giulio Aleni (1582-1649), si rifugiò nella residenza gesuita di Yanping, nel Fujian settentrionale. Qui il Martini visse per un certo periodo con il gesuita polacco Nikolaus Smogulecki e il fratello laico Pascoal Fan-Fernandez.<sup>6</sup> Quando l'imperatore Longwu trasferì la sua corte a Yanping all'inizio del 1646, notizia della presenza di missionari occidentali lo raggiunse immediatamente. Già dal momento della sua designazione, ed anche in precedenza, Longwu aveva coltivato rapporti privilegiati con i gesuiti, nella speranza di ottenere aiuti militari dai portoghesi e di poter utilizzare i missionari come esperti di balistica. Aveva infatti intrattenuto corrispondenza con Fran-

---

<sup>4</sup> Vedi F. CAPILLAS, *Relación de la Misión de China hecha por el V.P. Fr. Francisco Capillas, terminanda en la cárcel de Fogán*, Fu'an 1647, citato in J.M. GONZÁLES, *Historia de las misiones dominicanas de China*, Madrid 1955-67, vol. 1, p. 197, nota 3: "El día que [Martini] se hubo de ir, llegó el P. Francisco Díez a la villa, y luego fue derecho a verse con el P. Martino Martínez, que así era su nombre; y cuando llegó ya iba de camino, acompañándole todos los letrados cristianos. El iba en silla, como mandarin, con sus criados... por delante y demás insignias de Caballero de Tusón. Despedido el Padre, se entraron los cristianos con el P. Fr. Francisco en la casa en donde había posado el P. Martino, y les tuvo una plática a todos..." Da questa versione del contemporaneo Capillas si comprenderebbe che Díez non fece in tempo a parlare con il Martini in tale occasione, ma lo vide partirsene. Queste primissime critiche dei domenicani in effetti si appuntarono più sull'atteggiamento distaccato di Martini nei confronti dei cristiani locali, che sul suo presunto atto di scortesia verso Díez.

cesco Sambiasi (1582-1649), e quindi, durante la sua permanenza a Fuzhou nel dicembre 1645, aveva visitato la chiesa cattolica e offerto a Giulio Aleni fondi per restaurarla.<sup>7</sup> Nel gennaio del 1646 aveva pure emesso un editto di tolleranza nei confronti del cattolicesimo nei territori a lui soggetti.<sup>8</sup>

A Yanping, nella primavera del 1646, l'imperatore avvicinò Martini tramite un "Colao" (Alto Ministro) da indentificarsi con Zhu Dadian, e un alto funzionario militare del suo governo, Liu Zhongzao, che il Martini definisce un "Vicerè".<sup>9</sup> Originario del distretto di Fu'an, nel Fujian nord-orientale, Liu Zhongzao aveva servito il regime di Longwu in delicati incarichi diplomatici, e si era fatto amico il potente generale Zhu Dadian, che controllava la regione di Jinhua, nel Zhejiang meridionale. Zhu era pure una vecchia conoscenza del convertito cattolico Yang Tingyun, oltre a conoscere personalmente Giulio Aleni.<sup>10</sup> Forse per questi precedenti contatti, Liu e Zhu decisero di abboccarsi con Martini, e, oltre a invitarlo su ordine imperiale ad una udienza a corte, Liu lo pregò di volerlo seguire nel suo distretto natale, dove si stava recando. Nella Lettera Annuale della missione gesuita di Yanping del 1646, Martini ammette di aver ricevuto una veste ufficiale di investitura dall'imperatore, ma non menziona un suo viaggio in compagnia di Liu, anzi lo nega esplicitamente. Infine, dopo qualche riga, stranamente commenta che i domenicani della missione di Fu'an "sono buoni religiosi, ma più zelanti che prudenti", e riporta la notizia che la chiesa dei frati venne attaccata dai mancesi. Questi richiami ai domenicani di Fu'an sembra tradire una conoscenza diretta della situazione in quella regione.<sup>11</sup>

In effetti, prove circostanziali inducono a pensare che Martini dovette obbligatoriamente passare per Fu'an nella tarda primavera del 1646 per raggiungere nella tarda esta-

---

<sup>5</sup> Vedi B. BIERMANN, *Die Anfänge*, p. 77, che riporta citazioni da copie nell'Archivio di Propaganda Fide e da alcuni trattati settecenteschi.

<sup>6</sup> J. DEHERGNE, *Repertoire des Jesuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma-Paris 1973, p. 166.

<sup>7</sup> Vedi FANG HAO, *Zhongguo Tianzhujiao shi renwu zhuan* (Biografie di personaggi del Cattolicesimo cinese), Hong Kong 1970, pp. 200-204; J. DEHERGNE, *Lettres annuelles et sources complementaires des missions jésuites de Chine (suite: 1644-1722)*, "Archivum Historicum Societatis Jesu", 51 (1982), p. 254.

<sup>8</sup> Vedi E. ZÜRCHER, *Giulio Aleni's Chinese Biography*, pp. 115-116, e A. DUDINK, *Giulio Aleni and Li Jiubiao*, pp. 146-147, entrambi in "Scholar from the West." *Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China* a cura di R. MALEK e T. LIPPIELLO, Sankt Augustin, 1997.

<sup>9</sup> Maggiori notizie su Liu Zhongzao si possono trovare nel mio studio di prossima pubblicazione: E. MENEGON, *Spanish Friars, Christian Loyalists and Holy Virgins in Fujian during the Ming-Qing Transition*, in *Memoirs de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* a cura di M. LACKNER e C. JAMI, Paris.

<sup>10</sup> Su Zhu, vedi L. STRUVE, *The Southern Ming, 1644-1662*, New Haven 1984, p. 83.

<sup>11</sup> M. MARTINI, *Annuaire de Yen pin do Padre Martino Martini de 1646*, Lisbona, Biblioteca Nacional, Ms. 722 *Fundo Geral*, ff. 346v-350r, e specialmente f. 348v. Ringrazio il Prof. Bertuccioli per avermi concesso di consultare la sua copia della *Annuaire*. Si veda pure la parziale traduzione offerta da B. BIERMANN, *War Martin Martini chinesischer Mandarin?*, "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft", 11 (1955), pp. 221-225; e i riferimenti in B. BIERMANN, *Die Anfänge*, p. 76; J. DEHERGNE, *Lettres annuelles*, p. 254; M. MARTINI-G. BERTUCCIOLI, *Opera Omnia*, vol. 1, p. 517.

te la regione di Wenzhou, dove venne sorpreso dall'avanzata mancese. In quel periodo, i mancesi avevano isolato i passi a nord del Fujian, imbottigliando le truppe di Longwu all'interno dello spartiacque montuoso, e lasciando come unica via di comunicazione aperta verso la regione confinante di Jinhua nel Zhejiang – ancora controllata da Zhu Dadian – la fascia costiera del Fujian settentrionale, ovvero la prefettura di Funing, cui il distretto di Fu'an appartiene.<sup>12</sup> Dunque, Martini non avrebbe avuto altro modo di raggiungere Wenzhou, presso Jinhua, che attraverso Fu'an.

### *Il Codice 1074 della Biblioteca Casanatense di Roma*

A queste prove circostanziali si aggiungono i documenti oggetto di questa nota. Sia Martini che altri gesuiti contemporanei, nei loro scritti mantennero uno stretto riserbo su questo periodo della loro partecipazione al regime anti-mancese dell'imperatore Longwu per ovvi motivi di convenienza politica, e le uniche notizie che abbiamo sono di parte domenicana.<sup>13</sup> Fu soprattutto il polemista domenicano Domingo Navarrete a dare pubblicità a questi fatti, e la critica storica si è sempre dimostrata dubbiosa delle sue parole.<sup>14</sup> In effetti, il Navarrete non era in Fujian al tempo dei fatti. Come credergli?

In realtà, il racconto di Navarrete si basava su quello di un testimone oculare ai fatti, il domenicano Juan García (1616-1665). Gli altri due testimoni domenicani della vicenda, Francisco Díez e Francisco Capillas erano rispettivamente morti nel 1646 e 1647, e dunque Navarrete poté avere una conversazione sui fatti con il solo sopravvissuto, il García, negli anni 1659-1661 quando entrambi erano a Fu'an – come Navarrete stesso riferisce. Erano però già passati oltre dieci anni dai fatti, e dunque i particolari potrebbe essere stati romanziati, o offuscati dalla dimenticanza.

Fortunatamente, esiste una lunga lettera del settembre 1648, dunque assai più vicina nel tempo agli avvenimenti in questione, che riferisce in dettaglio l'accaduto. Si tratta di una relazione originale, scritta a Fu'an dal García stesso al Provinciale di Manila, e oggi conservata nella Biblioteca Casanatense di Roma. Copie della lettera vennero ripetutamente citate da molti autori, ma l'autografo casanatense sembra essere stranamente sfuggito agli storici fino ad oggi.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Vedi la conferma fornita dallo stesso M. MARTINI, *De Bello Tartarico*, Amsterdam 1655, pp. 125-126; cfr. G. MELIS, *I viaggi*, in *Martino Martini*, a cura di MELIS, p. 403.

<sup>13</sup> Vedi le osservazioni di B. BOLOGNANI, *L'Europa*, p. 87 e anche J. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei Riti Cinesi*, in *Martino Martini* a cura di G. MELIS, p. 449.

<sup>14</sup> L'edizione più accessibile delle opere di Navarrete è quella inglese; vedi D. NAVARRETE, *Book VI. Chapter XII. My Stay at Fo Ngan, till I went up to Che Kiang*, in *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete, 1618-1686. Edited from Manuscript and Printed Sources* a cura di J. S. CUMMINS, Cambridge 1962, in particolare p. 167.

<sup>15</sup> J.M. GONZÁLES, *Historia*, vol. 5, p. 32, nella nota bibliografica su García fa breve riferimento ad una copia di questa lettera nel medesimo codice (ff. 34-46), ma, incredibilmente, omette di citare l'originale (ff. 47-58).

Il codice cui questa relazione appartiene è il manoscritto 1074 della Casanatense. Si tratta di un volume recentemente restaurato (1995), rilegato in pelle gialla (22,5 x 32 x 4,5 cm.), di 398 fogli. Esso, assieme al precedente codice 1073, venne con ogni probabilità donato dal Maestro Generale dell'Ordine dei Predicatori Jean-François Antonin Cloche (1628-1720) alla 'libreria' fondata dal cardinale Girolamo Casanate, forse nei primissimi anni del XVIII secolo.<sup>16</sup>

I codici 1073 e 1074 consistono di carte originali e di copie, sui temi della missione cinese e dei Riti. Queste carte vennero probabilmente raccolte dal Cloche a partire dai fondi dell'Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori (AGOP), ancor oggi situato nel convento romano di Santa Sabina. La maggior parte delle carte furono infatti scritte in Cina dai missionari domenicani ivi stazionati, e a Manila, a cura di successivi Padri Provinciali della Provincia Domenicana del Santissimo Rosario. Dunque si tratta di corrispondenza interna all'ordine domenicano, in parte relazioni sull'attività missionaria composte in Fujian, e in parte materiali preparati a Manila e Roma quale munizione nelle dispute giuridico-teologiche relative ai riti, coprenti gli anni 1635-1690 circa. Con ogni probabilità, tali relazioni e materiali vennero inviati al Maestro Generale a Roma dai Provinciali di Manila, o in certi casi da questi fatte copiare per il proprio archivio, per farne uso nei dicasteri papali in sede di disputa. È possibile che la raccolta sia stata lasciata alla Casanatense, anziché rimanere all'AGOP, perché nei piani del cardinale Casanate e del suo amico Cloche vi era la istituzione all'interno della Biblioteca di una serie di cattedre teologiche, e dunque tale materiale avrebbe potuto essere ben impiegato in biblioteca.

La relazione del García, in ottimo stato di conservazione, occupa i fogli 47r-58v del codice 1074, è autografa e vergata su carta cinese di eccellente qualità, recante nella grana minute lamelle dorate, come ancor'oggi in uso in Cina e Giappone. Una mano posteriore – probabilmente a Manila – ha aggiunto un titolo in testa alla relazione: *Carta que el P[adre] Fr. Juan Garcia de la Ord[en] de Pred[icador]es y Ministro en el gran reyno de China envio al P. P[rovincia]l de su orden Residente en la Ciudad de Manila 2 setembre 1648: enviada dal mese de diciembre*. Quindi, una volta giunta in Italia, un'altra mano ha aggiunto la nota *e questa é sottoscritta 17. Gen. 1649*. Il García spiega in una postilla che una prima copia autografa, probabilmente dell'anno precedente, venne perduta in un naufragio tra il Fujian e le Filippine, e dunque, appena informato dell'acc-

---

<sup>16</sup> Questa provenienza è attestata dalla nota di uno dei prefetti domenicani della Casanatense, Gian Domenico Agnani, che possiamo leggere sulla coperta del codice 1073: "[Anno] 1745, questi due tomi di scritture circa la Cina [cioè gli odierni ms. 1073 e 1074] erano già in Libreria forse donate dal fu P. R.mo Cloche, ma legate, e malamente, in uno." Agnani fece rilegare i due volumi, nella forma in cui ci appaiono oggi, come attestato dalle antiche signaturae I.IV.5 e I.IV.6. L'Agnani riordinò le finanze e l'organizzazione biblioteconomica della Casanatense, ricevendo pure in dono tra il 1741 e il 1742 un grande numero di carte sulle legazioni in Cina di Tournon e Mezzabarba. Egli ci ha lasciato copiose indicazioni sulla provenienza di molti codici riguardanti le questioni cinesi, com nel caso del codice 1074. Vedi V. DE GREGORIO, *La Biblioteca Casanatense di Roma*, Napoli 1993, *passim*; I. CECCOPIERI, *Il fondo manoscritti della Biblioteca Casanatense*, "Accademie e Biblioteche d'Italia", LVI.4 (1988), pp. 22-42. Sul Cloche, vedi *Dictionnaire de Biographie Française* a cura di R. D'AMAT, Paris 1961, vol. 9, col. 18.

duto, egli si premurò di prepararne una seconda copia, quella in questione. Dunque, la maggior parte di quanto contenuto nella relazione oggi esistente venne assai probabilmente steso già nel 1647, forse meno di un anno dai fatti riguardanti il Martini.

García fornisce un dettagliato resoconto degli avvenimenti di quegli anni, offrendo conferma non solo della veridicità dell'incontro tra Martini e i domenicani a Fu'an, ma, cosa davvero straordinaria, di quanto Martini fece intendere con chiarezza al suo ospite Liu Zhongzao sulla presenza dei domenicani a Fu'an. Ma sentiamo dalla viva voce del testimone, in un linguaggio poco elegante ma che rimane immediato anche nella mia traduzione, la sua versione dei fatti (la trascrizione di questo brano é in appendice):

“... questo P. Martino [Martini] era alla corte. Quando il Re [Longwu] inviò Liu [Zhongzao] come Vicerè a difendere dal Tartaro una città [cioè Funing], essendo il detto Padre esperto di arte militare, Liu gli chiese di seguirlo, e gli promise di aiutarlo in tutti i modi ad erigere chiese nel luogo dove si recava a governare da Vicerè. Per questo lo condusse di fronte al Re [in udienza], e questi gli diede il titolo di mandarino di primo grado, vale a dire Cavaliere del Toson. Con questo titolo [Martini] se ne partì per la provincia dove andava [per incarico imperiale, cioè il Zhejiang], e visto che il Vicerè era nativo di qui [cioè Fu'an], il P. Martino volle passare di qui in sua compagnia.

Noi tre [domenicani] che stavamo assieme nel [villaggio di] Muyang [cioè García, Díez e Capillas], lo accogliemmo come conviene alla carità religiosa. Il Padre veniva con gran pompa secolare, come Cavaliere del Toson e mandarino di primo grado, che è più di Vicerè.<sup>17</sup> Veniva con bandiere e lance, archibugi e altre insegne, e indossando un abito con un dragone sul petto. Questi nostri cristiani che lo videro, perchè considerano la luce celeste come virtù, e tutto il resto come vanità, vedendo il Padre in tal guisa, non solo non la ritennero cosa buona, ma molti ne furono scandalizzati, e in particolare le persone che perseguono la perfezione religiosa, guardando a lui [come a un maestro] di povertà e umiltà, e discepolo di Gesù Cristo successore degli apostoli che hanno abbandonato ogni vanità.<sup>18</sup> Vi era chi dubitava egli fosse un Padre. Altri si chiedevano come potesse salvarsi [l'anima] seguendo un simile cammino. Volle il Signore che noi fossimo lì a suo vantaggio (?), e che dicessimo a tutti che lo faceva con buona intenzione. Che avrebbero detto se avessero saputo che egli, per mezzo del Vicerè si adoperava per espellerli dalla Cina? Credo che alcuni zelanti lo avrebbero lapidato.

Alla fine dei quindici e più giorni in cui rimase a Muyang e nella città [di Fu'an], nessuno riuscì a confessarsi con lui, [malgrado] lo desiderassero. Ed erano stanchi delle tante cerimonie che si dovevano usare con lui: ma la ragione per cui il Signore lo avesse condotto qui, andrà nella relazione che il Santo Martire [Capillas] scrisse prima di patire [il martirio].<sup>19</sup> Infine [Martini] se ne andò con il Vicerè, e dopo pochi giorni questi se ne

<sup>17</sup> Sul “mandarinato” di Martini si è già scritto molto, ma senza riuscire a chiarire quale carica gli fosse stata conferita; vedi, tra gli altri, B. BIERMANN, *War Martin Martini...*

<sup>18</sup> La frase mi è poco chiara nell'originale.

<sup>19</sup> Riferimento a F. CAPILLAS, *Relación de la Misión de China*. Capillas venne decapitato durante l'occupazione mancese di Fu'an nel 1647.

ritornò, in fuga dai Tartari, mentre il P. Martino si assoggettò ad essi. I cristiani hanno veduto la differenza che vi è [tra lui e noi]: essi dicono che guardavano al Padre come un vassallo guarda al suo signore, mentre guardano a noi come i figli guardano ai propri padri, e noi li trattiamo come figli. Dunque, dopo la venuta del Padre, ci stimano ancor più, e non cambierebbero un domenicano per quanti gesuiti vi siano. Dunque, visto che il Signore ama questa piccola chiesa, dove vi sono molte anime che Egli gradisce, ed [essendo che], perchè ascoltino il ministro che le governa, è necessario [che il ministro abbia] buona fama, così i piani umani non bastano a privarci [di questa chiesa], ma anzi il Signore utilizza questi mezzi per darci credito.

[Come] Mardocheo sconfisse i nemici per mezzo di Aman,<sup>20</sup> così io ordinai a Joakin [Guo Bangyong] di dire tutto quello che egli udì [dire] al P. Martino, e in quali circostanze. [Joakin] dice che, mentre loro tre, – il Vicerè, il Padre e Joakin – stavano brindando durante un banchetto, nel corso del quale discutevano delle differenze tra noi [domenicani e i gesuiti], il P. Martino disse: “Mandateli via, e con tale atto risolverete tutto.” A tali parole il Vicerè non rispose, nè Joakin mostrò buon viso, e quindi il Padre fece silenzio. Adesso, dopo che il Vicerè si è spiegato [so perchè] picchiò la giovane donna, [così chè] il suo padre pagano inviò quattro soldati perchè mi prendessero.<sup>21</sup> Volle il Signore che quel giorno non mi trovarono, perchè me ne scappai in barca, e loro venivano per terra. Se allora mi avessero catturato, visto che il Vicerè era tanto adirato, mi avrebbero decapitato di sicuro, prima che arrivasse lì il padre della donna, visto che oggi giorno decapitano la gente per un nonnulla. E ancora non sono del tutto al sicuro, visto che all’uscire dal [villaggio di] Dingdou qualsiasi soldatino del Vicerè può ardire di prendermi.<sup>22</sup> Il mandarino della città ha affisso un altro proclama, conforme a quello della città che ha emesso il Vicerè, e così si va di male in peggio.

Vien fuori che tutte le persecuzioni di Cina dalla prima all’ultima l’hanno provocate i Padri. Con questo voglio dire i più importanti tra loro. Essi ci discreditano tra i loro cristiani, e quando i nostri [convertiti] vanno a Fuzhou, cercano di convincerli delle loro opinioni, e dicono che noi siamo degli stolti. Fanno lo stesso con coloro che ci possono esser d’aiuto, come con questo Vicerè, che in passato era nostro amico, e che sei anni fa [nel 1642] emise un proclama nel quale lodava assai la legge del Signore e noi, e nel quale scriveva il nome del P. Francisco Díez e il mio. Io allora gli feci visita, ed egli mi fece mille cortesie, come la volta scorsa. Eppure ora, dopo aver comunicato con i Padri [gesuiti], ci aborrisce, e ci chiama stregoni, e la nostra vita non è più al sicuro.”

---

<sup>20</sup> Riferimento alla storia biblica dal Libro di Ester, 2, 5-7. Mardocheo, un ebreo deportato a Susa nel 598 a.C., aveva allevato Ester. Quando costei divenne regina di Persia, egli persuase la figlioccia a smascherare i propositi anti-ebraici del ministro reale Aman durante un banchetto, e a farlo giustiziare, salvando gli ebrei. García ovviamente fa riferimento all’occasione del banchetto, durante il quale i propositi anti-domenicani del Martini vennero svelati.

<sup>21</sup> Riferimento al ripudio violento da parte di Liu Zhongzao di una delle sue quattro concubine, convertita al cattolicesimo dai domenicani, e al fatto che il padre della donna cercò di rivalersi sui frati per l’accaduto. Su questo episodio, vedi più oltre. L’espressione “adesso ... che il Vicerè si è spiegato” sembra far riferimento alla lettera di Liu, su cui vedi oltre.

Se pure con qualche anacronismo e fraintendimento, il Navarrete presentò notizie analoghe al pubblico nei suoi *Tratados* del 1676. Dal García – testimone di prima mano certamente più attendibile e preciso del Navarrete – apprendiamo dunque che Martini si recò a Fu'an, e vi rimase, risiedendo nella sede distrettuale e nel villaggio di Muyang per oltre due settimane. Da fonti cinesi e occidentali, sappiamo che nella tarda estate del 1646, il pretendente al trono, Reggente Lu, che si trovava nella regione di Jinhua (Zhejiang) sotto la protezione di Zhu Dadian, fuggì per mare di fronte all'avanzata mancese, e che i primi giorni di ottobre del 1646, l'imperatore Longwu venne ucciso nel Fujian centrale, alla fine di una ritirata che durava da qualche mese. Fu proprio in questa congiuntura storica, nell'agosto del 1646, che Liu Zhongzao e Martini vennero dunque a trovarsi a Fu'an.

Alle testimonianze dei domenicani, si aggiunge poi quella del prominente convertito locale, Joakin Guo Bangyong, amico di Liu e la vera colonna della comunità domenicana fin dal 1632. Martini lasciò la regione diretto in Zhejiang, inizialmente scortato dalle truppe di Liu, probabilmente nel tardo agosto.<sup>23</sup> Dopo pochi giorni, Liu dovette fare precipitoso ritorno a Fu'an, e prepararsi a resistere i mancesi in avanzata. Martini rimase nascosto nella località di Rui'an, a sud-ovest di Wenzhou, e lungo la costa a nord di Fu'an, dove si arrese ai mancesi non prima del settembre di quell'anno, data di caduta della vicina piazzaforte Ming di Jinhua.<sup>24</sup>

#### *Un eccezionale documento cinese: la lettera di Liu Zhongzao*

I dati forniti dal García vengono ulteriormente confermati da un eccezionale documento in cinese, che il domenicano copiò (o meglio fece scrivere in bella calligrafia da un copista cinese) nella sua stessa relazione, ai ff. 51v-52r. Esso non è datato, ma fu certamente composto negli anni 1647-48. Il documento è da porre in relazione con la vicenda della donna cacciata da Liu Zhongzao, menzionata più sopra dal García. Il riferimento è a una delle quattro concubine di Liu, Bibiana "Vuang" (forse Wang). La concubina si convertì al cattolicesimo mentre risiedeva presso una famiglia cristiana di Muyang (i Miao), cui era stata affidata da Liu durante una delle sue campagne militari. Quando Liu fu in grado di riunire i membri della sua numerosa casa a Funing nel 1647-48, la concubina convertita rifiutò ogni rapporto sessuale e la partecipazione ai riti ancestrali della famiglia, seguendo in questo le istruzioni dei frati. Liu reagì allontanan-

---

<sup>22</sup> Il villaggio di Dingtou era la roccaforte dei cattolici di Fu'an, ed era allora sotto il controllo militare di Guo Bangyong, che vi fece costruire un convento e una chiesa per i frati. Dunque in quel luogo, García era al sicuro.

<sup>23</sup> Su questi personaggi e fatti, vedi E. MENEGON, *Spanish Friars*.

<sup>24</sup> Vedi G. MELIS, *I viaggi*, p. 403; MA YONG, *Attività di Martino Martini in Cina e sue opere di storia e geografia della Cina*, in *Martino Martini*, a cura di MELIS, p. 232; J. DEHERGNE, *Les chrétientés de Chine de la période Ming (1581-1650)*, "Monumenta Serica", 16 (1957), p. 21. Non ho ancora avuto modo di passare al vaglio gazzette e storie locali per determinare la data della caduta di Wenzhou, che deve essere molto vicina a quella di Jinhua in ogni modo.

dola, e scrisse una veemente lettera a Guo Bangyong, lamentando le conseguenze degli insegnamenti dei domenicani. La lettera venne infine fatta copiare – ritengo fedelmente – dal Garcìa.<sup>25</sup> Leggiamola insieme in questa mia traduzione dall’originale cinese (in appendice):

“[Fratello Anziano]<sup>26</sup> anche se io non sono un Vostro correligionario, tuttavia ho letto con attenzione i libri dei Maestri Ai [Aleni] e Wei [Martini], ed é chiaro che la loro legge é corretta e grande, e non ha nulla di oscuro e irrazionale. Ma ecco che nella nostra città tutto a un tratto la moglie volta le spalle al marito per seguire la religione [cristiana], e di sicuro questo sarà un gran dolore per i Maestri Aleni e Martini!

Nell’autunno dell’ anno *bingxu* [1646],<sup>27</sup> il maestro Martini esprime il desiderio che io ponessi fine a tutto questo per giustizia, e che ripulissi la nostra terra da questa menzognera eresia, [e l’incarico] mi fu dato di fronte a Voi, che lo vedeste con i Vostri occhi.<sup>28</sup> Lo avete forse dimenticato? Se infine non ho realizzato quanto [Martini] mi disse [di fare], tutto ciò é stato per rispetto nei Vostri confronti. Finché sono caduto anch’io nella trappola, e non so come spacciarmene, malgrado mi ingegni senza sosta. Per di più, il Maestro Aleni disse al Signor Zhu Zijian [di Fuzhou]: “Temo che la rovina della Santa Religione comincerà a venire da Guo Jianzhi.”<sup>29</sup> Voi avete udito queste parole molto tempo fa, forse lo avete pure dimenticato?

I nostri sono tempi di capovolgimenti e brigantaggio, dunque é necessario impiegare gente virtuosa per riformare il mondo. Non vi é certo bisogno di chi insegni ai figli a mancare di rispetto filiale nei confronti degli anziani! Fortunatamente, alla fine, se uno riflette sulle rette parole e l’originaria dottrina dei Maestri Aleni e Martini che proibiscono con forza questa faccenda [della castità] delle donne, giunge alla conclusione che credere alla Dottrina Celeste è permissibile, e dunque io stesso sono pronto a difendere e sostenere [il cristianesimo]. [Tuttavia,] se Voi doveste condannare i Maestri Aleni e Martini, e approvare questi stregoni, sareste un contravventore [alle regole] della Vostra

<sup>25</sup> Versioni spagnole della lettera, leggermente diverse da quella fornita dal Garcìa, circolarono sicuramente a Manila e in Europa; vedi J.M. GONZÁLES, *Historia*, vol. 1, p. 222.

<sup>26</sup> Nella lettera, Liu si rivolge a Guo con il termine di rispetto “Laoxiong” (Fratello Anziano), mentre definisce se stesso “Di” (Fratello Minore). Liu era evidentemente più giovane di Guo, anche se suo superiore in grado. Liu infatti aveva il titolo di “dottore” (*jinshe*), mentre Guo non era stato che un semplice “studente tributario” (*gongsheng*), titolo che aveva perduto già nel 1638 per aver nascosto dei missionari francescani e domenicani alle autorità locali. Vedi E. MENEGON, *Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: the anti-Christian incidents of 1637-38*, in “*Scholar from the West*” a cura di MALEK e LIPPIELLO, pp. 219-262.

<sup>27</sup> Nel 1646, l’inizio d’autunno nell’anno lunare cadde l’8 agosto, il solstizio autunnale il 23 settembre e la fine dell’autunno il 7 novembre. Dunque il riferimento, piuttosto ampio, è al periodo tra l’8 agosto e il 7 novembre 1646. Nella sua versione spagnola del testo cinese (f. 52r), il Garcìa specifica in parentesi “que fue el año de 46 por el mes de Agosto.”

<sup>28</sup> Qui chiaramente Liu si riferisce alla richiesta di Martini di allontanare i domenicani da Fu’an.

<sup>29</sup> “Jianzhi” era il nome di cortesia (*zi*) di Joakin Guo Bangyong. Sappiamo che questo “Signor Zhu Zijian” fosse di Fuzhou dal Garcìa. Ulteriori ricerche sono necessarie a chiarirne l’identità.

stessa religione! É assai chiaro che non mi azzarderò ad abbandonare i due Maestri per seguire degli stregoni.”<sup>30</sup>

Le parole di Liu, oltre a confermare in dettaglio quanto viene di sovente definito una calunnia dei domenicani, rivela che nell’agosto 1646 Martini effettivamente passò per Fu’an in compagnia di Liu Zhongzao.

In definitiva, dunque, attraverso la relazione autografa del García, e la lettera cinese di Liu Zhongzao, abbiamo finalmente dati concreti e specifici sui movimenti e le attività del Martini nell’estate del 1646. Esistono sicuramente altri documenti che potranno ulteriormente integrare il quadro, e di cui intendo occuparmi in futuro.

## Appendice Documentaria

Riproduco qui di seguito in trascrizione due brani spagnoli (la narrazione del García e la sua traduzione della lettera di Liu) tratti dalla *Carta que el P[adre] Fr. Juan Garcia de la Ord[en] de Pred[icador]es y Ministro en el gran reyno de China envio al P. P[rovincia]l de su orden Residente en la Ciudad de Manila...*, rispettando la grafia e punteggiatura originali, e dunque le irregolarità dello spagnolo dell’autore. Accludo infine la trascrizione del testo cinese di Liu Zhongzao, cui ho aggiunto la punteggiatura, assente nell’originale come consuetudine.

### A) Narrazione del García, ff. 53v-54r.

**f. 53v:** “... este P. Martino estava en la corte quando el Rey embio a Lieu por virrey a defender del Tartaro una çiudad: y por ser el dicho P.e entendido en arte de miliçia pidio Lieu al P.e fuese con el, y el y [sic] le prometio ayudar en todo a levantar, y [sic] Iglesias a donde iba por virrey: para eso lo llevo a ver al Rey el qual le dio titulo de mandarin de I° grado que es caballero del Tuson: con este titulo se partio par la provincia donde yba y por ser el virrey natural de aqui quiso pasar por aqui en su compaña el P.e Martino, y los recibimos los tres que estabamos juntos en mo yam, y le tratamos conforme lo pide caridad Religiosa: el P.e venia con grande Pompa secular como caballero de tuson y mandarin de primer grado que es mas que virrey. Venia con sus vanderas y lanças, arcabuzes y otra insignias: con un vestido con un dragon en el pecho. Estos nuestros xpistianos que lo vieron, como tienen luz del cielo que es virtud: y que lo demas es vanidad; viendo el P.e asi no solo no le parecio bien sino que le desedificaron muchos en particular las personas que tratan de perfeçion viendo que el que es maestro de pobreza, y humildad y dicipulo de Jesus Xpo suçesor de los Apostoles an de hecho un dechado de toda vanidad y ai dudavan si era P.e . Otros decian que por aquel camino como se avia de salvar: quiso el Señor hallar nos alli para bolver por el y satisfacer a todo diciendo la intencion buena con que lo hacia

---

<sup>30</sup> Traduco la parola “yaoren” come stregone. Di solito qualifica una persona malvagia, dotata di influsso maligno, e spesso di oscuri poteri magici. I frati erano creduti dotati di strani poteri per poter convincere le donne alla castità.

que dixeran del si supieran como intentava por medio del virrey a estrerrarnos de china creo que algunos zelosos lo apedreran: al fin en 15 e mas dias que estubo en mo yam y en la villa nadie le atrevio a confesar con el: y deseavan y [sic] que le fuese cansados de tantas cortesias como era fuerça usar con el: para lo que el Señor le traxo aqui yra en la relacion que escrivio el S.to Martino ante de padecer. al fin se fue con el virrey ya pocos dias volvio el Virrey huyendo del Tartaro y el P.e Martino se quedo sujeto a el: y los Xpistianos an visto la diferencia que ay como ellos diçen que miravan al P.e como vassallos a su señor: pero que a nosotros miran como hijos a sus padres, y nosotros los tratamos como a hijos, y asi con la venida del P.e nos estimen mas y no trocaren un P.e Dominico por quantos ay de la Compañia: y es que el Señor como ama a esta yglesita por aver en ella muchas almas que le agradan, y para que oyan al ministro que las gouvierna a de tener buena fama y asi no solo las traças humanas no bastan para quitar nos la sino que el Señor tomas esos medios para acreditarlos: ya batir los enemigos como hiço amardocheo [54r], con aman finalmente mande a Joakin diga todo lo que oyo al P.e Martino y en que modo: diçe que estando los tres el virrey y el P.e y Joakin en convite vebiendo vino tratando de nuestras diferencias vino a decir el P.e Martino: bolbellios a embiar, y con esto se acaba todo a lo cual el virrey no respondio ni Joakin hiço buena cara con que el P.e callo: aora despues que el virrey se a explicado y aporreo a la nuera su Padre infiel despacho 4 soldados para que me prendiesen quiso el Señor que aquel dia no me toparon por ir yo embarcado, y ellos venian por tierra: si entonces me cojen como estava el virrey enosado sin duda me degollara: antes que llegara alla el P.e de la nuera que aora por no nada deguellan un hombre: y aun no estoy muy seguro en saliendo de tim teu qualquiera soldadillo del virrey se atreverá a prenderme: el mandarin de la villa a fixado otro cartel conforme al de la ciudad que saco el virrey y ansi [sic] anamo la barba sobre el ombro: de suerte que todas las persecuçiones de china deste la primera hasta la ultima la an movido los Padres quiero decir los principales: ellos nos desacreditan con sus xpistianos : y a los nuestros quando va a fo cheu los procuran haçer de su opinion: y dicen de nosotros que somos tontos: yten con los que nos pueden ayudar como deste virrey que de antes er amigo nuestro y aora 6 años saco un cartel en que alabava mucho la ley del Señor y a nosotros y en el ponía nuestros nombres del P.e fr. francisco diez y mio: yo le visite entonçes y me hiço mucha cortesia como la vez pasada, y aora despues de aver comunicado con los padres nos aborreçe y llama hechiceros, y no tenemos la vida segura.”

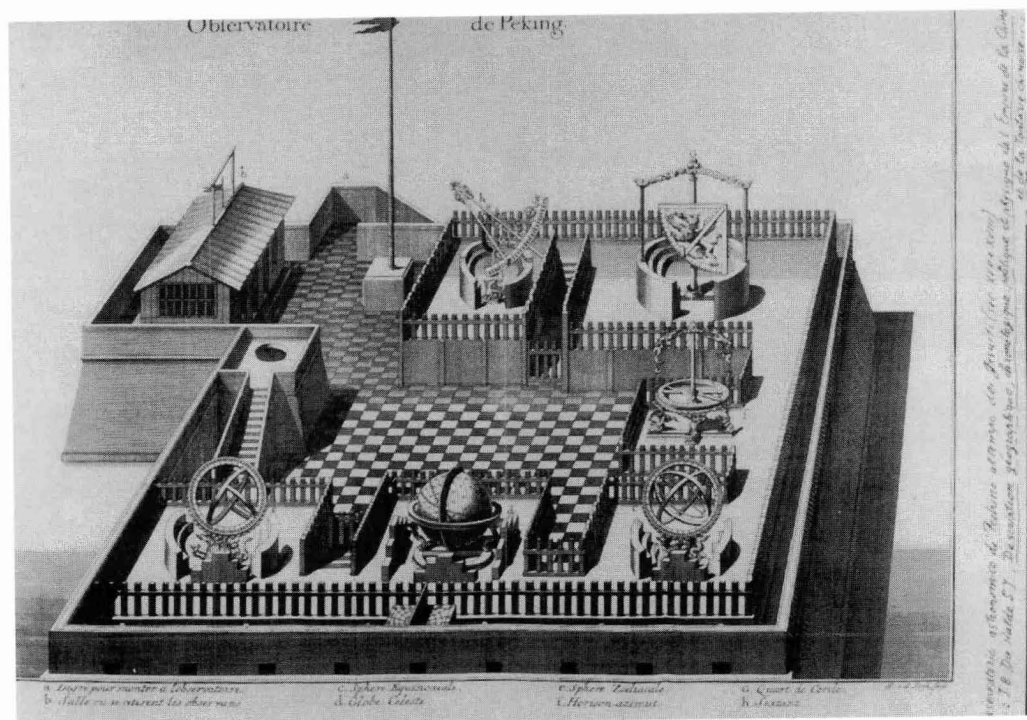
*B) Traduzione spagnola di mano del García del testo cinese di Liu Zhongzao, f. 52r*

“Aunque yo no soy christiano pero con la enseñança y doctrina que ha aprendido de los Maestros gáy (que es el P. Julio Aleni) y del P. vêy (que es el P.e Martino Martines de la compañía) y de sus libros que e estudiado estoy muy claro en todo que tal ley no enseña ni tiene en si lo que aqui en nuestra tierra a sucedido: que la muger no obedece a su marido (dicelo porque Bibiana no se a querido juntar con el) por lo qual los dos maestros gáy, y vêy, quando lo sepan an de recibir grande pena. Por ventura a se olvidado V.M<sup>d</sup> de loque me encargo con mucho rigor el P.e vêy que echase de mia tierra a estos desconcertados ereges (esto lo dice por nosotros) y esto me lo encomendo lo tenia de haçer de justiçia en todo caso: esto fue tal año por el octoño (que fue el año de 46 por el mes de Agosto) y esto que me encargo delante de V.M<sup>d</sup> y lo vio con sus ojos no puede dexar de acordarle. Yo hasta aora e tenido paçiençia y no e cumplido lo que me dixo todo asido por respecto de V.M<sup>d</sup> hasta que ya yo tambien cay en la trapa (dicelo por averse christianado la

gente de su casa) y no se come meçafar. Yten el P. gáy dixo en çierta ocasion a un christiano de fo cheu: despues en adelante el Principio de que la ley de Dios Santa reçiva daño a de ser Joakin (quiere decir el P. Julio que por no averno Joakin echado de aqui se an de levantar persecuçiones) esto ya adios que V.M<sup>d</sup> lo oyo por ventura se le a olvidado. En este tiempo quando esta todo rebuelto y llena la tierra de ladrones es menester buscar gente virtuosa para reformar el mundo: y no traer gente qu enseña a los hijos no obedecer a sus Padres (diçelo por lo que Lucia dixo al chiquillo y los demas que no salieron al sacrificio a sus aguelos) estas y otras semejantes cosas como es posible llevarlas bien los maestros gáy y vêy los que con recta doctrina antigua y con todas sus fuerças prohiben a las mugeres guardar castidad. Por ventura sera raçon que yo condene a los dos maestros gáy [,] vêy y diga que no tienen raçon y aprueve a unos hechiçeros o bruxos (diçelo por nosotros) finalmente V.M<sup>d</sup> en esto tiene gran pecado: yo no me atravare a dejar a los dos maestros por seguir a un hechiçero y asi lo digo claramente. Y despues la firmo de su nombre y sello. Liêu Chûmção.”

*C) Testo cinese della lettera di Liu Zhongzao, ff. 51v-52r*

弟于教中雖未請事而于艾衛二先生所惠諸書頗亦留意佩讀，皆光明正大，無曖昧不根之病。吾邑突婦人背夫從教之事，艾衛二先生實心痛之。丙戌之秋，衛先生逼欲弟以義斷之，遽回吾邑邪妄。此老兄所面受目睹，豈忘之乎？弟終不忍行其言者，非以老兄之故。自陷陷人，亦實不知中間舉動，且力不暇也。艾先生與祝子堅云：聖教之壞，恐自郭簡之始。此語老兄聞之已久，豈又忘之乎？吾輩生居末劫觸目亂賊所恃，正人君子力培氣脈。豈有以生來童子即教之以不孝背棄祖父，此何事耶？幸終思艾衛二先生正言遠論力禁婦人一事，以為奉持天教者準，則弟當力任護持。如以艾衛先生為非而以吾邑妖人為是，則老兄即教中罪人矣。弟不敢背二先生而殉妖人也明甚。



*L'osservatorio astronomico di Pechino al tempo dei Gesuiti.* Da: J.B. Du Halde S.J., *Descriptions (...) de l'Empire de la Chine*. La Haye 1736, T. III, p. 340.



|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 643-662 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## L'ATLAS DI MARTINO MARTINI TRAMITE VERSO LA CONOSCENZA DELL' 'ASIA ESTREMA'.

Attualità di fine millennio per un Geografo del Seicento.

MARIA ROSA ARNOLDI

Introduzione. *Sguardi nuovi per un "volto" antico*

L'ormai prossima traduzione del *Novus Atlas Sinensis* nell'ambito del piano di pubblicazione dell' *Opera Omnia* di Martino Martini sotto la direzione di Franco Demarchi curata da G. Bertuccioli costituisce un accadimento scientifico di grande rilevanza nell'ambiente geografico: la sensibilizzazione intorno alla figura di questo sicuramente grande fra i protogeografi apre un importante dibattito, che – si spera – accanto al valore della riscoperta, potrà giustamente posizionarne la collocazione e validarne gli apporti nell'ambito delle scienze territoriali.

Come è noto, il Martini fece conoscere all'Occidente il volto della Cina, un volto dimenticato, che, riemerso soltanto da due decenni, *disvela una singolare attualità in questo fine millennio*: è un volto pressoché intatto, ancora codificato nella sua "veste" latina originaria, un volto che richiede oggi, anche per le mutate contingenze storiche, accanto agli approfondimenti analitici già auspicati in occasione del primo convegno di studi martiniani<sup>1</sup>, nuove valenze interpretative, nuovi sguardi.

Il *Novus Atlas Sinensis*, pubblicato ad Amsterdam da Joannis Blaeu nel 1655, con 17 tavole, costituisce il primo Atlante "europeo" della Cina; secondo Franco Demarchi si tratta di "una poderosa documentazione di quella metà orientale del pianeta, la civiltà cinese, che fino allora era nota più o meno per sentito dire"; inoltre "nessuno fino a quell'anno (il 1655, n.d.a.) aveva contribuito a constatare la realtà concreta della civiltà cinese con analoga ampiezza e precisione"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Affermava il Baldacci che "nonostante l'impegno scientifico, manca oggi una visione tematica organica, così come si attende ancora una sinossi generale", mentre lo Staluppi sottolineava "la serie numerosissima di questioni che sorgono ad un esame rigoroso dell'opera del Martini". Cfr. O. BALDACCÌ, *Validità cartografica e fortuna dell'Atlas Sinensis di Martino Martini*, in *Martino Martini geografo, cartografo, storico, teologo*, Atti del Convegno Internazionale 1981 a cura di G. MELIS, Trento 1983; G. STALUPPI, *Problematiche di geografia suscitate dall'esame del Novus Atlas Sinensis*, in *Martino Martini geografo*.

<sup>2</sup> F. DEMARCHI, *Martino Martini S.J. protagonista della missione dei Gesuiti in Cina nel XVII secolo*, in "Studi Trentini di Scienze Storiche", LXXIV (1995), pp. 413-446.

Nel quadro del progressivo, geo-grafico comporsi del “sistema mondo” del '600, l'*Atlas* si proponeva quale chiave di lettura per una peculiare *definizione di contesto*, un organico sistema sègnico capace di sintetizzare un territorio di immensa complessità ed estensione: in questo scorcio di fine millennio, si profila un processo per molti versi analogo a questa prima geo-grafia, e l'*Atlas* ci sembra un apporto di grande interesse nell'*adeguamento della strumentazione* richiesto oggi per la ricerca di nuove forme di conoscenza spazio-temporale.

Si tratta di un processo di risistemazione conoscitiva storicamente inusitato, sollecitato da una serie tumultuosa di avvenimenti: l'avvento della globalizzazione – legato all'affermazione della *information economy*<sup>3</sup> e delle nuove tecnologie – va com'è noto ridisegnando a scala planetaria mercati del lavoro, modelli di consumo e stili di vita: un processo che si accompagna alla riconfigurazione del nuovo assetto geo-politico del sistema mondo, segnata dall'ascesa e dal declino di nuove potenze e dalla crescente internazionalizzazione delle culture.

È opinione condivisa che globalizzazione e nuove tecnologie informatiche stiano progressivamente causando un'unificazione dell'Ecumene, un processo per taluni aspetti analogo alla *prima unificazione dell'Ecumene*, registrata dal 1405-1652: come riferisce A. Toynbee<sup>4</sup> “per genti che potevano ormai raggiungere quasi tutte le sponde dell'Oceano, le dimensioni dell'Ecumene si erano repentinamente dilatate, e la nuova Ecumene unitaria era conosciuta anche a priori come finita”.

In conseguenza di ciò, “lungo il secolo e mezzo compreso fra il 1400 circa e il 1550, la tradizionale immagine mentale che l'umanità aveva del proprio habitat e del suo posto nell'universo subì una trasformazione”.

Analogamente, l'attuale crescente impatto delle reti immateriali sta progressivamente dilatando le dimensioni dell'Ecumene, ed orientando *la configurazione di una nuova immagine mentale del “sistema mondo”*; esso segna, ci sembra, un percorso analitico diverso rispetto al compito assegnato tradizionalmente alla disciplina geografica, rapportabile alle “esigenze proprie di ogni paese” (...) di “riconoscersi nelle strutture” (demografiche, urbane, così come nelle sue risorse, umane, sociali, ed ecologiche<sup>5</sup>).

È un percorso analitico che – anzitutto – si trova a dover tener conto del progressivo abbandono di quella prospettiva eurocentrica che all'incirca fino al 1973 aveva caratterizzato lo studio della storia e delle discipline ad essa correlate (“fino al 1973, la storia è intesa come la serie di avvenimenti che avevano condotto alla supremazia dell'Occidente”<sup>6</sup>), una prospettiva che analizza i percorsi evolutivi dei popoli più rispettosa della “lunga durata”<sup>7</sup>, del prestigio e dei sistemi di valori delle civiltà “altre”, e che assegna un nuovo ruolo a società e cultura nell'analisi dei fenomeni economici: in ordine a queste

<sup>3</sup> M.E. HEPWORTH, *Geography of the Information Economy*, Londra 1989.

<sup>4</sup> A.J. TOYNBEE, *Il racconto dell'uomo*, Milano 1992, p. 531.

<sup>5</sup> M. QUAINI, *L'Italia dei cartografi*, in *Storia d'Italia*, Atlante, Torino 1976, vol. VI, p. 18.

<sup>6</sup> A.J. TOYNBEE, *Il racconto dell'uomo*, p. 6.

<sup>7</sup> F. BRAUDEL, *Histoire et sciences sociales: la longue durée*, in “*Annales*”, (E.S.C.), pp. 725-743.

acquisizioni, l'uomo del 2000 si trova – proprio come l'umanità ai tempi delle grandi scoperte – a dover reimpostare le coordinate spaziotemporali per “indovarsi e indovare”, ovvero per ricostruire in senso lato l'immagine mentale del proprio habitat in rapporto alle molteplici realtà del “sistema mondo”.

Un percorso che, ci sembra, può giovare – stante la globalità dell'approccio – dell'analisi dell'architettura d'insieme e delle categorie utilizzate per la costruzione della “prima” immagine, quando grazie a coraggiosi pionieri, la descrizione di “terrae” fino a quel momento “incognitae” veniva per la prima volta a configurarsi, e poteva essere diffusa a scala planetaria.

In questa prospettiva, l'*Atlas* documenta – come le opere degli autori coevi – i lineamenti *al primo comporsi* della metafora utilizzata per delineare l'immagine dell'Asia Estrema, una parte tanto importante e – fino ad allora – tanto poco conosciuta del sistema mondo.

Non sembra secondario sottolineare come – negli esiti – queste prime geo-configurazioni abbiano influenzato *un nuovo modo di rapportarsi* con paesi e civiltà considerati “lontani”, estranei: l'intera opera del Martini appare in proposito emblematica, perché caratterizzata dallo sforzo della ricerca di questa comprensione (secondo l'etimo, *cum-prehendo*), e fornisce elementi significativi per la costruzione di un percorso di interazione e riavvicinamento anche oggi quanto mai necessario.

In tal senso, è importante considerare che riscoperta e valorizzazione di questo primo resoconto dell'“Asia estrema” coincidono con l'“apertura” della Cina all'Occidente, e con la sua accentuata interdipendenza nell'ambito dell'economia mondiale, dopo secoli di autosufficienza e chiusura al mondo esterno<sup>8</sup>.

La rilettura “con uno sguardo nuovo” dell'*Atlas* può offrire più d'uno spunto ad un percorso analitico utile ad impostare nuovi modelli di comprensione, basati sulla stima e l'apprezzamento reciproci, piuttosto che sullo sfruttamento; un percorso destinato a fare ordine, a ridefinire con nuovi strumenti “che cos'era – ed è – omogeneo” e “che cos'è – ed era – veramente “differente” nelle due massime civiltà del mondo<sup>9</sup>.

In quanto capace di “doviziosa esemplificazione”, l'*Atlas* si propone in tal senso quale organico quadro di sintesi, e ci offre *il primo volto* di una straordinaria civiltà, basata sulla *continuità culturale*; una continuità culturale frutto di due altre continuità, spaziale e razziale, della quale la lunga chiusura della Cina all'Occidente non ha impedito il consolidamento<sup>10</sup>: un volto grandemente espressivo, che racchiude una pluralità di messaggi, e che si presenta agli sguardi odierni con molti spunti d'attualità.

---

<sup>8</sup> Apertura che si accompagna al suo riposizionamento nel nuovo assetto geo-politico globale, con un rango che la configura – stante i recenti processi evolutivi – quale terzo polo del “sistema mondo” (in quanto baricentro della regione economica del Sud Est asiatico), al pari della Comunità Economica Europea e del continente nordamericano. Cfr. M. WEBER, *Rapporto Cina*, Torino 1995, p. 107.

<sup>9</sup> F. DEMARCHI, *Le relazioni Europa-Cina*, Prolusione alla Giornata di Studio sul tema “Le relazioni Europa-Cina”, Trento, 4 novembre 1998.

<sup>10</sup> M. WEBER, *Rapporto Cina*, p. 5.

Sottolinea in tal senso il Melis che “un corredo scientifico di note e commenti è richiesto anzitutto da un opportuno confronto tra la realtà cinese, geografica e amministrativa, descritta nell’Atlas e quella della Cina odierna. Senza un apparato che metta in rilievo corrispondenze e divergenze, l’Atlas rimarrebbe solo un gioiello per specialisti, pregiudicandone il valore permanente per tutti quanti sono interessati alla Cina”<sup>11</sup>.

È del tutto evidente che il recente interesse per la Cina, nell’attuale realtà mondiale “in ebollizione”, sottolinea l’utilità di un percorso analitico che veda, (e non solo da parte dei geografi), una nuova considerazione per gli apporti di M. Martini, e l’impostazione di un disegno di ricerca che ne riposizioni adeguatamente l’opera nel quadro degli autori coevi. Un percorso a largo raggio, che approfondisca in pari tempo l’apporto delle relazioni dei missionari Gesuiti, nel quadro del primo comporsi della conoscenza del “sistema mondo”, e il ruolo fondamentale da questi svolto nel codificare e trasmettere la cultura umanistica<sup>12</sup>.

### *Martino Martini Protogeografo*

Il *Novus Atlas Sinensis* si ripropone oggi quale è, il primo resoconto scientificamente attendibile di quell’Asia Estrema quale significativa porzione del sistema mondo raccontata all’Europa nel periodo delle grandi scoperte: la sua edizione (come s’è visto, Amsterdam, 1655, presso l’editore Blaeu) si colloca al cuore del processo di formazione della Geo-grafia come scienza che si sta formando, ed è alla ricerca di una nuova strumentazione sia in termini di rappresentazioni cartografiche, sia di categorie interpretative.

La Geo-grafia è – in questo periodo – scienza quanto mai strategica, che si afferma con la navigazione strumentale (un’innovazione che consentì in breve tempo – dal 1485 al 1522 – agli europei la scoperta dei 3/4 del pianeta), una scienza “necessaria per raggiungere le fonti lontane della ricchezza nel tempo più breve”, e che si veniva componendo tramite “la messa in comune delle competenze disponibili sui fronti più avanzati della ricerca matematica, fisica, astronomica dell’epoca”<sup>13</sup>.

È importante considerare che quando Martini rientra in Europa (“giunse nel 1653, ad Amsterdam, ricco del materiale storico e geografico raccolto”<sup>14</sup>, e portando con sé ben

<sup>11</sup> G. MELIS, *Presentazione in Martino Martini geografo*, p. 11.

<sup>12</sup> R. MAINARDI, *Geografia Regionale*, Roma 1994, p. 25.

<sup>13</sup> G. DEMATTEIS, *Le metafore della terra. La geografia umana fra mito e scienza*, Milano 1985, p. 50.

<sup>14</sup> Riferisce il Demarchi che “partito da Lisbona alla fine del marzo del 1640, e raggiunto via Goa e Giava l’interno della Cina (...) ne ripartì nel gennaio del 1651 e salpò da Amoy per le Filippine, e lì rimase per più di un anno in attesa di una nave. Ne approfittò per riordinare in modo sistematico il materiale storico e geografico accumulato in Cina, e continuare la stesura iniziata”. F. DEMARCHI, *Martino Martini S.J.*, p. 424.

50 libri cinesi”<sup>15</sup>), il suo apporto viene a situarsi proprio in questo laboratorio, al cuore della nuova Geo-grafia che si vien costruendo. Per quanto sia noto che fin dalla sua apparizione “l’Atlas fu considerato – per la ricchezza delle sue informazioni e per la perfezione del suo metodo cartografico – un capolavoro... non solo a giudizio degli europei che per quasi un secolo lo adottarono senza aggiornarlo<sup>16</sup>, ma anche secondo il giudizio di esperti cinesi”<sup>17</sup>, non sembra agevole rinvenire in corrispettivo una collocazione adeguata che sanzioni il ruolo degli apporti – anche metodologici – del Martini nello statuto epistemologico che da parte dei geografi si veniva allora costruendo.

In quello stesso periodo (nel 1650), Bernhard Varen, detto Varenius, professore a Leida, pubblica la sua “Geografia Generalis”, unanimemente considerata “la più grande ed avanzata opera geografica di tutta l’età moderna”<sup>18</sup>; in essa, Varenius propone apporti ritenuti ampiamente innovativi, che differiscono sostanzialmente dalla meticolosa descrizione meramente elencativa – in ordine alfabetico – degli elementi ritenuti a vario titolo costitutivi della conoscenza geografica dell’epoca (cfr. il *Thesaurus Geographicus* di Ortelio), fino a quel periodo circoscritta al mondo mediterraneo<sup>19</sup>.

Varenio propone la scomposizione epistemologica fra “geografia regionale” e “geografia generale” (riconoscendo però solo a quest’ultima il compito di “messa a punto delle categorie, per illustrare, con ordine e proprietà i vari dati territoriali”, e “un preciso carattere sistematico, essendole proprio lo studio dei fenomeni che avvengono sulla terra e le leggi che li governano”<sup>20</sup>); egli propone altresì la categoria delle “affectiones humanae” (caratteri demografici, attività economiche, costumi sociali, religione, politica), e... “tanto è bastato perché a Varenius, e al 1650, sia stata fatta risalire la nascita della *Geografia umana*”<sup>21</sup>.

Ora è indubbio che il Martini nell’*Atlas* utilizzi un’impostazione con tratti decisamente simili alla scomposizione sopracitata, in particolare per quanto attiene la nozione di regione, dato che com’è noto le partizioni dell’*Atlas* sono articolate in chiave regionale (su cui è sovrapposta, come si vedrà, la configurazione della struttura urbana); egli

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Il MARTINI “riuscì a far stampare le sue opere presso tipografi olandesi e bavaresi, e ne fece omaggio all’Arciduca Leopoldo d’Austria a Vienna, che lo ricompensò con trentamila ducati, circa cento milioni di lire attuali”. F. DEMARCHI, *Ibidem*, p. 424.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 430.

<sup>18</sup> G. DEMATTEIS, *Le metafore della terra*, p. 51.

<sup>19</sup> “La geografia antica (STRABONE) offre opere relative al mondo mediterraneo, con una trattazione che è frutto di una curiosità viva, a vasto raggio, ma male articolata”. R. MAINARDI, *Geografia Regionale*, p. 25.

<sup>20</sup> Secondo Vallega, alla geografia generale sarebbe affidato “lo studio degli aspetti, considerati in sé, del territorio e della sua classificazione, l’approntamento di classificazioni e tipologie e l’enunciazione di leggi che esprimeranno, ovviamente, rapporti di necessità nel campo fisico e rapporti di causalità complessa nel campo umano (...). La geografia regionale sarebbe invece descrittiva, corografica. Si avvarrebbe delle categorie messe a punto dalla geografia generale per illustrare, con ordine e proprietà, i vari dati territoriali”. A. VALLEGA, *Regione e territorio*, Milano 1976, p. 9.

<sup>21</sup> A. VALLEGA, *Geografia Umana*, Milano 1979, p. 38.

dimostra inoltre di possedere molte categorie rapportabili alla geografia umana: accanto alla dimensione metodologica, stupiscono la capacità di sintesi – a scala regionale – delle configurazioni fisico – economico – antropiche responsabili dei vari assetti territoriali (la poliedricità dell’analisi martiniana è d’altronde testimoniata negli scritti non geografici, con valenze di carattere storico, economico, politico, culturale, linguistico).

La singolare coincidenza temporale che giustappone le edizioni di questi due grandi della geografia *suggerisce una prima, importante ricognizione analitica relativa al ruolo di Martini quale protogeografo, e alla ricostruzione della sua posizione sul piano degli apporti metodologici in un periodo tanto significativo per la scienza geografica*. Non è secondario ricordare che nel 1650, anno di edizione dell’opera di Varenio, il Martini si trovava in Cina da ben 10 anni; ma, soprattutto, che il Martini mutuò l’impianto dell’*Atlas* dai numerosi libri *cinesi* di geografia regionale da lui tradotti e studiati (“L’*Atlas* è compilato evidentemente *secondo lo stile* dei libri cinesi di geografia”<sup>22</sup>), pur filtrati e integrati attraverso le sue conoscenze.

Una ricognizione che veda in primo piano le significative acquisizioni metodologiche di cui sicuramente l’*Atlas* è ricco: acquisizioni, com’è noto, in larga misura inesplorate, che sembrano testimoniare accanto alla straordinaria maturità scientifica dei geografi cinesi dell’epoca, *la contemporaneità epistemologica delle due grandi civiltà nel percorso conoscitivo che definisce e codifica lo spazio*.

Eppure, il Geografo Martini per quanto avesse sollecitato inizialmente grande interesse sull’argomento Cina, fu “totalmente dimenticato”<sup>23</sup>: a questo non fu estraneo, probabilmente, il ruolo decisivo da lui svolto nella questione sui riti cinesi, e, più in generale, il progressivo affermarsi del sopracitato impianto eurocentrico nello studio della storia e delle discipline ad essa correlate.

Solo verso la fine degli anni ’70 “quell’indomito pioniere usciva finalmente dalle tenebre”<sup>24</sup>: una riscoperta che delinea – nel raffronto con la situazione attuale – un percorso tutto da scoprire, nelle analogie come nelle differenze; in proposito, la chiave di lettura utilizzata dal Martini per farci conoscere “la Grande Cina” appare oggi di straordinaria modernità, e ricca di implicazioni analitiche. È parso importante in tal senso delinearne – con sguardo “nuovo” – una prima configurazione, ripercorrendo nei punti essenziali l’impianto dell’opera e le categorie interpretative utilizzate.

### *Il piano dell’opera: un quadro sinottico generale*

L’*Atlas* è sostanzialmente *un compendio* tratto da opere geografiche e mappe cinesi, secondo quanto esplicitamente riferito dallo stesso Martini, che testimonia di essersi attenuto fedelmente alle descrizioni dettagliate contenute nei lavori dei

---

<sup>22</sup> MA YONG, *Attività di Martino Martini in Cina e sue opere di storia e geografia della Cina*, in *Martino Martini geografo*.

<sup>23</sup> F. DEMARCHI, *Le relazioni Europa-Cina*, p. 1.

<sup>24</sup> Ivi.

“Cosmografi” cinesi: “Né vi è motivo perché qualcuno pensi che queste cose siano scaturite dal mio cervello e organizzate da me. Io confesso infatti candidamente e con sincera lealtà di aver attinto tutte queste notizie da libri geografici e da mappe cinesi, composte e stampate dagli stessi cinesi distintamente per ciascuna provincia, mappe che tengo presso di me e che sono pronto a mostrare direttamente a chiunque sia interessato a tali problemi”<sup>25</sup>.

È però importante considerare l’opera non soltanto sul piano dell’entità e della qualità dell’apporto di provenienza cinese, ma anche nel quadro dell’apporto – tutto martiniano – dell’*impostazione* utilizzata nella sistemazione del materiale: non solo, dunque, riproduzione cartografica e riassunto in lingua latina delle fonti, ma proficua rielaborazione del Martini, che *riscontrava* – strada facendo – le informazioni geografiche in suo possesso, e le arricchiva filtrandole attraverso le sue conoscenze geografiche di matrice occidentale.

Esito di questo straordinario percorso di collazione, l’*Atlas* si presenta suddivisibile in due parti:

- un’*Introduzione*, rivolta al lettore (“Ad lectorem praefatio”) con carattere di “descrizione generale” dell’impero cinese del sec. XVII, e di alcuni regni confinari;
- una *Seconda parte*, che comprende le *descrizioni separate delle 15 Province dell’Impero*, ciascuna preceduta da relativa cartina<sup>26</sup>.

La riscoperta dell’*Atlas* trova – ci sembra – come punto di partenza la *qualità di tale impianto analitico*, che non solo ricalca la duplicità di indirizzi fra geografia generale e geografia regionale attribuita *in primis* al Varenus (che – come s’è visto – segnava in quello stesso periodo in Europa l’esordio della geografia moderna), ma che presenta – nell’organizzazione del percorso espositivo – caratteri di straordinaria organicità.

Ciò vale sia per le numerose categorie entro cui è suddivisibile il poliedrico sguardo d’insieme della descrizione generale (con particolare attenzione a quelle politiche, sociali, e culturali), sia per la griglia analitica utilizzata in chiave di rete urbana per la descrizione delle singole regioni: la filigrana della struttura che regge l’*Atlas* è rilevabile agevolmente, ed evidenzia un impianto analitico di tutto rispetto<sup>27</sup>: stupisce immensamente il lettore moderno la sistematicità della presentazione, il suo carattere di quadro d’insieme progressivamente sezionato, che compone le singole regioni come tessere di un mosaico, secondo un chiaro disegno a priori stabilito.

<sup>25</sup> *Atlas*, p. 29. La citazione “Atlas” fa riferimento alla traduzione italiana dell’*Introduzione* dell’*Atlas*, Trento, 1981.

<sup>26</sup> Chiudono tre brevi note sulla “regione Leaotung” (a Nord -Est della grande Muraglia), sulla Corea e sul Giappone, preceduti da relativa cartina. Infine un catalogo di longitudini - latitudini (le coordinate – calcolate dal Martini – di 1870 città “munite di mura”), e un indice in ordine alfabetico. Cfr. G. MELIS, *Presentazione*, p. 10.

<sup>27</sup> Anche – e soprattutto – se rapportato al lungo dibattito che contrassegna – in Italia – la discussione in merito ai criteri da utilizzare per identificare le regioni: “La regione dei geografi evolve in parallelo con i criteri utilizzati per delineare le partizioni regionali”(…). “Le discriminanti di tale identificazione sono cambiate, negli ultimi due secoli, con le parallele evoluzioni del pensiero geografico, e dell’organizzazione territoriale della società”. Cfr. M. TINACCI MOSSELLO, *Geografia Economica*, Bologna 1990, p. 27.

Per dare l'avvio a una miglior comprensione di tale struttura, è parso importante provare a dissezionarne le categorie, ed a ricomporle in due distinti quadri d'assieme, che sintetizzano la complessa orditura dell'opera, in ordine alle due parti che, come già detto, compongono l'*Atlas*:

1. Descrizione generale di tutta l'Asia estrema. Introduzione.  
Ad lectorem praefatio. – In qua totius extremae Asiae descriptio generatim praemittitur.
2. Descrizione regionale: Da “Prima Provincia” a “Decima Quinta Provincia”.

### *Descrizione generale di tutta l'Asia Estrema. Introduzione*

La tab. I raccoglie le singole “voci” che nella presentazione originale dell'*Atlas* riassumono – in margine – quanto esposto in ordine ai singoli argomenti, mentre nella traduzione del 1981 sono state organizzate in singole “voci” (cfr. tab. 2, allegato A). Si è pensato, per facilitarne la comprensione al lettore, di collocarle raggruppandone i titoli per argomenti; ovviamente, senza uno studio apposito, l'operazione è necessariamente in abbozzo, anche perché sono numerose (e interessanti) in questa Introduzione le voci che fanno riferimento alla geografia umana, ed è evidentemente arduo posizionare gli apporti dell'*Atlas* nel complesso quadro che delinea la storia della geografia umana.

Si è scelta una chiave di lettura che ha tenuto conto di due significativi apporti teorici.

Il primo fa riferimento al modello “ancora valido”<sup>28</sup> con cui Sorre (1961) cercò di inquadrare alcuni fondamentali oggetti della geografia, che postula ... “una relazione, complessa e dinamica fra il substrato fisico, generatore di opportunità e di vincoli, e la comunità umana, che esprime cultura e tecnologie. La cultura... può essere assunta... come l'insieme dei valori coltivati e degli obiettivi perseguiti dalla comunità”...<sup>29</sup>

Accanto a questa impostazione, dalla scuola dell’“ecologismo umanista”, si è mutuato l'apporto concettuale relativo al *genere di vita* vidaliano, che “punta l'attenzione sull'insieme dei comportamenti – attività economiche, vita sociale, manifestazioni spirituali – con i quali la comunità interagisce con l'ambiente”<sup>30</sup>.

Le singole “voci” della presentazione generale sono state raggruppate, in base a questa partizione, nelle seguenti categorie (cfr. tab. 1): *Introduzione, Confini e Divisioni amministrative, Substrato fisico* (Monti, Fiumi, Clima) influenzante l'*Attività umana*; l'attività umana è stata articolata in *Attività economiche* (Risorse-Popolazione, Trama urbana, Infrastrutture), *Vita sociale, Manifestazioni spirituali*.

<sup>28</sup> A. VALLEGA, *Geografia Umana*, p. 10.

<sup>29</sup> M. SORRE, *L'homme sur la terre*, Paris, 1961, in A. VALLEGA, *Geografia Umana*, p. 10.

<sup>30</sup> Ivi, p. 42.

Tab. 1. Ad lectorem praefatio: quadro sinottico generale (numerazione aggiunta)

| Introduzione                                                                                                                                                   | Confini e Divisioni Amministrative                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Substrato Fisico                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Attività Umana                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    |                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|                                                                                                                                                                |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Attività economiche                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | Vita sociale                                                                                                                | Manifestazioni spirituali                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  |
| 1. Nobiltà dell'Asia<br>2. Celebrità dell'Asia Estrema<br>3. Suoi vari nomi: perché e donde<br>4. Origine del nome "Cina"<br>5. Chi ha scritto bene sulla Cina | <i>Confini</i><br>11. Forma<br>5. Confini dell'Asia Estrema<br>6. Difese naturali<br>66. Muraglia cinese: sua lunghezza<br>67. Fondatore della muraglia<br>68. Anno in cui il muro fu costruito<br><br><i>Divisioni Amministrative</i><br>9. Varia divisione dell'Asia estrema<br>10. Province<br>49. Pubblica amministrazione<br>50. Come chiamano l'imperatore<br>51. Redditi dell'imperatore | <i>Monti</i><br>60. Tutti i monti sono coltivati<br>59. Singolare superstizione dei cinesi circa le forme dei monti<br><br><i>Fiumi</i><br>61. Fiumi<br>62. Distinzione fra i fiumi<br>63. Descrizione del fiume Yangçu Kiang<br>64. Il fiume giallo di straordinario colore<br>65. Corso del fiume giallo<br><br><i>Clima</i><br>7. Inclinazioni del cielo dell'Asia estrema | <i>Risorse</i><br>8. Fertilità<br>26. Agricoltura<br>14. Abbondanza di carne e delle cose necessarie<br>15. Pesci<br>27. Un singolare modo di pescare<br>44. Bevande<br>16. Abbondanza di bisso<br>18. Miniere<br>19. Denaro<br><br><i>Popolazione</i><br>20. Densità di popolazione<br><br><i>Trama urbana</i><br>21. Numero delle città<br>22. Distinzione fra urbes e civitates<br>53. Città quasi tutte uguali presso i cinesi: forma e mura<br>28. Architettura<br>47. Modeste abitazioni dei privati<br>48. Palazzi dei prefetti<br>54. Torri insigni<br>55. Torre delle ore<br>56. Templi<br>57. Molti straordinari archi di trionfo<br><br><i>Comunicazioni</i><br>45. Esimie vie pubbliche<br>17. Vantaggi dei fiumi<br>46. Navi lussuose e meravigliose | 32. Portamento del corpo<br>43. Vesti<br>40. Modo di sposarsi<br>41. Poligamia ivi in vigore<br>42. Vari doveri di cortesia | 37. Virtù<br>23. I cinesi hanno un'intelligenza acuta<br>24. Artefici straordinari<br>25. Pittura<br>29. Scienze<br>30. Medicina<br>31. Singolare maniera di ascoltare le pulsazioni<br>33. Religione<br>34. Sette dei filosofi<br>35. Setta idolatrica<br>36. Setta epicurea<br>58. Ginnasio di Confucio<br>38. Rispetto verso i genitori e i maestri<br>39. Disprezzano le armi, stimano molto gli studi |

Fonte: M. Martini, *Novus Atlas Sinensis, Ad lectorem praefatio*, Trento, 1981, ns.elaborazione.

**Introduzione** (voci 1, 2, 3, 4, 5).

M. Martini esordisce nella presentazione del “pianeta Cina”, sottolineandone anzitutto il primato:

“Nessuno, che non sia completamente ignaro della situazione, può mettere in dubbio che l’Asia sia tuttora, e lo sia già stata fin dall’inizio del mondo, la più nobile di tutte le regioni comprese in questo nostro globo”... “Invero, in tutta l’Asia, nessuna parte fu più nobile, più antica e più civile di questa estrema” ...<sup>31</sup>

Un primato da ascrivere sia ai riti, all’onesto modo di vivere, alle lettere e alle scienze, che l’Asia “prima fra le nazioni insegnò e fondò” sia alla “politica e alla forma di governo, e all’uso e alla pratica letteraria”: una nobiltà che si legittima per il sedimentato comporsi della testimonianza storica (“scritta dai cinesi, fino dai tempi più antichi, abbraccia quasi tremila anni prima della nascita di Cristo”, *ibidem*) e per la pratica di discipline quali le lettere, la filosofia morale, le scienze matematiche, l’osservazione astronomica.

Accanto alla celebrità dell’Asia Estrema (voce 2), sono considerati nella presentazione origine del nome Cina, e vari nomi attribuiti alla Cina (voci 4, 3), sia da parte degli stranieri (Tartari, Turchi, Mauri e Saraceni), sia dai cinesi stessi; nomi questi – “Chunghoa” e “Chungque” – ispirati entrambi alla “straordinarietà” – che attestano la visione autocentrica che permea nei cinesi cultura e senso di appartenenza, e fin nell’autodefinizione, li colloca al centro del mondo, “regno centrale”.

**Confini** (voci 11, 5, 6, 66, 67, 68) e **divisioni amministrative** (voci 9, 10, 49, 50, 51)

Il Martini è molto attento a delineare la “forma” della Cina, e in tal senso ne enfatizza le difese naturali (“fu quasi contrapposta alle altre dalla natura stessa”<sup>32</sup>), e cerca con molta precisione di chiarirne i confini (voci 5, 6) e le partizioni, verificando fonti e testimonianze<sup>33</sup>; alle voci dedicate dal Martini ai confini sono state qui aggiunte quelle relative alla Grande Muraglia, collocate invece quasi alla fine dell’Introduzione (“Mi era sfuggito, mentre mettevo per iscritto precipitosamente queste cose, quel grande muro dei cinesi...”<sup>34</sup>); alla descrizione di questo straordinario manufatto il Martini dedica ben tre

<sup>31</sup> *Atlas*, p. 25.

<sup>32</sup> *Atlas*, p. 26.

<sup>33</sup> Secondo G. MELIS, la Cina descritta dall’*Atlas* è assai più piccola di quella attuale:

- a Nord il confine esclude la presente Mongolia interna, e termina alla Grande Muraglia;

- a Nord Est termina un centinaio di Km a Nord della costa settentrionale del golfo di Bohai, comprendendo la penisola di Liaodong (oggi si estende a Nord fino ai fiumi Amur e Ussuri);

a Ovest, termina verso il Meridiano 103, e adesso raggiunge il 74°; a Sud-Ovest, il confine è segnato dal Sichuan e dallo Yunnan (la Cina odierna comprende il Tibet). G. MELIS, *Presentazione*, p. 18.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 47.

voci (66, 67, 68), magnificandone la grandiosità (“famoso muro, reso celebre da tanta esaltazione di fama e di scritti”...per la cui vigilanza... “l’imperatore manteneva non meno di un milione di soldati”<sup>35</sup>), rimisurandone la lunghezza, e fornendoci interessanti testimonianze indirette sulle tecniche edificatorie dell’epoca (per gettare le fondamenta del muro, là dove esso ...”penetra per alquanti stadi nelle acque... furono sommerse moltissime navi piene non di sassi, ma di massi di crudo ferro”...<sup>36</sup>).

Delineati i confini, viene configurato il disegno del quadro amministrativo dell’epoca, che ci viene consegnato dal Martini sia nel progressivo comporsi del percorso storico (ricostruendo in successione il quadro delle aggregazioni effettuate dagli imperatori a partire dal terzo millennio prima di Cristo<sup>37</sup>), sia chiarendo le complesse regole a supporto della struttura gerarchica della forma di governo, che traduce a scala provinciale l’organizzazione del potere centrale facente perno sull’imperatore (voci 9, 10, 49, 50, 51): “Tutta questa regione – quanto è vasta – è retta da un solo e tanto eccelso sovrano che, non senza ragione, è stato detto che può gareggiare, per vastità d’impero, con tutta l’Europa”<sup>38</sup>.

## Substrato fisico

Monti (voci 60, 59), Fiumi (voci 61, 62, 63, 64, 65), Clima (voce 7)

Lo sfondo dei paesaggi naturali, substrato influenzante le attività umane ed economiche, non è – né potrebbe essere altrimenti – rilevato con grande spessore nell’Atlas: il quadro del modellamento del territorio appare sfumato, e in questa visione generale i *monti* sono nominati in quanto coltivati (“i monti della Cina sono occupati per lo più da grossi villaggi”, “con alture terrazzate, e campi per seminarvi il riso”<sup>39</sup>), o in quanto depositari – circa le loro forme – di singolare superstizione (voce 59). La montagna è considerata solo in quanto circostante la città (... “Dopo la descrizione delle città, passo ad enumerare i monti *non molto disgiunti da esse*”<sup>40</sup>), nel restante collima con l’ignoto, “macchie alquanto fitte”, dove vive “una popolazione non civilizzata” (ibidem); una visione che riscontra la documentazione cartografica: come d’uso all’epoca, la montagna è la parte meno nota del territorio, e anche nelle mappe dell’Atlas le montagne sono raffigurate con i classici “coni di talpa”.

Sicuramente più sicura la descrizione dei fiumi, distinti a seconda del corso in fiumi, rivi, ruscelli e torrenti, considerandone l’utilizzazione in termini di navigabilità; l’in-

<sup>35</sup> Ivi, pp. 26-47.

<sup>36</sup> Ivi, p. 48.

<sup>37</sup> Ivi, p. 28.

<sup>38</sup> Ivi, p. 26.

<sup>39</sup> Atlas, p. 44.

<sup>40</sup> Ivi, p. 44.

teresse è sostanzialmente però per i due massimi fiumi cinesi (fiumi “famosissimi”, che occupano una posizione “singolarissima”), “Yang çu King” (voce 63) e “Fiume Giallo” (voci 64, 65), che vengono descritti con riguardo alle città che ne ornano le rive, evidenziandone il ruolo nell’ambito del sistema economico, sia in agricoltura, sia quali grandi arterie di comunicazione.

Un accenno al *quadro climatico* è infine rilevabile nella voce 7, in relazione alla inclinazione del cielo dell’Asia Estrema.

### *Attività umana*

*Attività economiche* Risorse (voci 8, 26, 14, 15, 27, 16, 18, 19), Popolazione (voce 20), Trama urbana (voci 21, 22, 53, 28, 47, 48, 54, 55, 56, 57), Comunicazioni (45, 17, 46)

Il quadro delle *risorse* viene documentato con indubbia enfasi dal Martini, che ci presenta in proposito una Cina “compendio del mondo intero”, “gemma” del mondo, talché “tutti i prodotti che altrove si trovano variamente distribuiti, qui si possono ritrovare tutti insieme” (Atlas, p. 27); una visione opulenta di quest’Asia estrema, “terra straordinariamente fertile e ricca di tutte quelle cose che servono alle necessità della vita e al sostentamento degli uomini” (ibidem), com’è testimoniato non solo dalle dettagliate elencazioni in merito alla varietà di verdure, frutta, carni pesci, bevande, ma soprattutto dalla descrizione delle competenze e capacità organizzativa a supporto di tali risorse<sup>41</sup>; la laboriosità del contadino è elogiata con frequenza, ed è dote che deriva dal peculiare atteggiamento dei cinesi nei confronti dell’agricoltura (voce 26), che essi ...”sola stimano moltissimo, lungi dalle altre arti, essendo soliti dire, e non a torto, che senza questa gli uomini non possono vivere” (p. 33) ... talché “a mala pena tollerano che un sol piede di terra sia lasciato incolto e inattivo”, e “costringono alla fertilità” (ibidem) i campi, tramite concimi e un sapiente lavoro di regimazione di acque, effettuato con tecniche d’avanguardia.

Per quanto riguarda l’attività manifatturiera, l’accento è posto sul comparto tessile, in particolare sull’abbondanza di bisso, ma anche di cotone e canapa (voce 16); il settore metallurgico è menzionato sia in relazione alle miniere, “assai ricche e abbondanti” (la cui localizzazione ha segno apposito sulla legenda delle mappe), sia ai minerali utilizzati (di grande interesse le notazioni sulle monete, sull’oro e sul ferro: “di ferro fuso fanno molti oggetti, comuni con gli Europei: macchine da guerra, campane, pentole, mortai, forni.” (voce 19)); manca, peraltro, un resoconto di maggior dettaglio di un’attività organizzata in chiave industriale – com’è noto, già nel periodo Song – 12°, 13° sec., la Cina vantava industrie che impiegavano migliaia di persone, ed era al primo posto nel mondo per la sua attività industriale<sup>42</sup> – anche se sovente viene citato l’alto livello di competenze tecniche attribuiti ai cinesi (p. es. le arti dell’argano, del magnete e della tipografia).

---

<sup>41</sup> Vengono così resi evidenti – già all’epoca – la pratica dell’allevamento dei pesci, o l’attitudine all’allevamento dei porci (Ivi, cit.).

<sup>42</sup> T.CANNON- A. JENKINS, *The geography of contemporary China*, London 1990.

Corrispettivo delle risorse, l'entità della *popolazione* cinese è documentata nell'Atlas dettagliatamente (voce 20): è una popolazione, rispetto alle altre parti del mondo, talmente *densa* che “non solo nelle città, nei borghi, nei villaggi e sui fiumi viene incontro una folla fittissima, ma anche sulle pubbliche strade. In qualche luogo, crederesti di veder avanzare un intero esercito, o di trovarti nelle fiere europee”<sup>43</sup>; una popolazione il cui ammontare secondo il Martini posiziona l'Asia Estrema su un valore pari a 200 milioni di abitanti (secondo Biraben, nel '600 la popolazione della Cina sarebbe stata piuttosto pari a 134 milioni, contro i 22 dell'Europa<sup>44</sup>); le informazioni in merito suggerite dall'Atlas ci sembrano di grande interesse (anche in considerazione dell'attuale dimensione demografica cinese (pari a più di 1.200.000 abitanti), e meritevoli di approfondimenti, in particolare ciò vale per le informazioni relative a norme procedurali e struttura organizzativa che all'epoca definiva le norme censuarie.

È singolare come accanto alle configurazioni risorse-popolazione siano agevolmente delineabili (con opportune aggregazioni) in questa prima parte dell'Atlas due categorie a tutt'oggi di grande rilievo nella disciplina geografica: *trama urbana e infrastrutture*, rispettivamente nodi e reti dell'assetto territoriale. L'attenzione dedicata nell'Atlas alla trama urbana (categoria che, come vedremo, funge da orditura alle singole partizioni regionali) è – ci sembra – apporto analitico tutto da scoprire<sup>45</sup>, e ben 11 voci sono rapportabili a questo argomento (cfr. tab. 1). Esse forniscono sia uno sguardo d'insieme dell'intera rete urbana cinese, sia degli elementi costitutivi caratterizzanti le singole città (torri, templi, archi di trionfo). In parallelo con la griglia dei nodi, è agevole rinvenire un chiaro disegno dell'importante infrastrutturazione viaria, che mette in comunicazione l'intero territorio; vero e proprio tessuto connettivo, essa copre l'intera trama insediativa, ed è di qualità tale che “i Cinesi possono gareggiare non soltanto con la potenza romana, ma anche con quella di qualsiasi altra nazione”<sup>46</sup>. È importante sottolineare come questa infrastruttura sia stata progettata in modo da prevedere l'interconnessione fra due tipi di rete: le “vie regie” pubbliche, di terra, e la rete dei fiumi e canali navigabili. Quest'ultima in particolare è fattore di grande importanza nell'economia cinese (“a stento si trova una via o una comunità verso la quale non sia aperta una via per le navi, essendo stati scavati dappertutto alvei di fiumi, o dalla natura o artificialmente”<sup>47</sup>), e favorisce “vantaggi per i commerci con un numero così elevato di navi, che ivi vanno e vengono, che supera ogni credibilità”<sup>48</sup>.

Per quanto geografo di tutto rispetto, “l'attenzione del Martini rimane dedicata all'elemento umano”<sup>49</sup> e ad esso fa in effetti riferimento – in tutta una serie di voci –

<sup>43</sup> Ivi, p. 31.

<sup>44</sup> J. N. BIRABEN, *Essai sur l'évolution du nombre des hommes*, in “Population”, XXXIV (1979), n. 1.

<sup>45</sup> M.R. ARNOLDI, *La struttura urbana cinese secondo l'Atlas*, in *Atti del Simposio Internazionale su Martino Martini e gli scambi culturali fra Cina e Occidente*, Pechino 1994.

<sup>46</sup> Ivi, p. 39.

<sup>47</sup> Ivi, p. 30.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> G. MELIS, *Presentazione*, p. 21.

questa prima parte dell'Atlas, fornendoci – nelle descrizioni dei molteplici aspetti che concretizzano i comportamenti sociali e spirituali del popolo cinese – la parte meno esplorata dell'Atlas, che forse più di ogni altra sollecita ulteriori approfondimenti.

Le voci raggruppate nella categorie “Vita sociale” e “Manifestazioni spirituali” meriterebbero, com'è ovvio, trattazione apposita e adeguati approfondimenti contestuali al clima culturale dell'epoca: nell'economia della presente nota ci si è limitati a raggrupparne brevemente le categorie.

### ***Vita sociale*** (voci 32, 43, 40, 41, 42)

Il ritratto propostoci dal Martini del popolo cinese esibisce per questo grande stima e ammirazione, a partire dalle informazioni di carattere meramente estetico-formale (“Sono di salute abbastanza forte e robusta, con muscoli rassodati già dall'infanzia; in qualche luogo si avvicinano agli Europei, per il loro colore chiaro, e a volte sono uguali a loro, se escludi il naso schiacciato, la barba rada, gli occhi piccoli, prominenti e allungati, e la faccia larga che si avvicina di più alla forma di un quadrato... tutti si compiacciono di una capigliatura nerissima e molto lunga”<sup>50</sup>), alla minuziosa descrizione delle vesti, soprattutto femminili (... “le lunghe tuniche delle donne coprono completamente anche i piedi, a partire dal collo fino ai talloni, così che non appare assolutamente niente di nudo tranne la faccia”<sup>51</sup>); trova però “stoltezza del tutto ridicola e strana in un popolo tanto colto” (ibidem) l'abitudine di attribuire la parte principale della bellezza e del decoro femminile alla piccolezza dei piedi. Affascinanti, per il lettore moderno, risultano indubbiamente le descrizioni dedicate alla vita sociale, e all'istituzione matrimoniale; la grande stima del Martini traspare in particolare quando riferisce in merito alla “compostezza dei costumi”, e alla “somma modestia nel tratto e nel comportamento”, talché “ritengono da uomini depravati alzare la voce nelle pubbliche piazze, ciarlare, guardare per traverso...guardarsi intorno in modo frivolo”<sup>52</sup>; la voce 42 potrebbe bastare a testimoniare da sola della grandezza del Martini: ci è sembrata un quadro di rara perfezione, che tramite poche, azzeccate parole introduce ai tratti costitutivi essenziali della cultura cinese.

### ***Manifestazioni spirituali*** (voci 37, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 58, 38, 39)

Un primo gruppo di voci (37, 23, 24) caratterizza in generale le doti psicologiche del popolo cinese.

I Cinesi sono per taluni aspetti molto prudenti, ambivalenti sul piano della virtù (voce 37) (... “amano... tutte le virtù e i loro fautori, benché essi non siano privi di vizi...

<sup>50</sup> Atlas, p. 35.

<sup>51</sup> Ivi, p. 38.

<sup>52</sup> Ivi, p. 38.

sono tuttavia prudenti... e li nascondono con arti incredibili”... “ammirano la castità e la continenza, ma niente osservano meno”...<sup>53</sup>); essi riscuotono tuttavia per molti altri aspetti l’ammirazione del Martini: “superano noi per sottigliezza d’ingegno... sono perspicaci, scaltri, di mente acutissima e impavidi di fronte agli eventi improvvisi”... ingegnosi, attivi... mercanti intraprendenti e scaltri: gente nemica dell’ozio e della poltroneria... “amano tutte le virtù, benché non siano privi di vizi”...<sup>54</sup>; sono – ci sembra – gli stessi attributi strategici dell’attuale “capitalismo confuciano” evidenziati dall’Economist (“its encouragement of hard work,... its emphasis on co-operation toward a single end”<sup>55</sup>), che sarà interessante verificare nei futuri – prossimi – processi evolutivi della Cina.

Un secondo gruppo di voci (25, 29, 30, 31) presenta – di tali caratteristiche – gli esiti, sia sul piano delle scienze (in particolare la medicina), che delle arti.

Tutta una serie di voci è dedicata alle manifestazioni religiose (33, 34, 35, 36, 58), con notazioni personali che ne rapportano i contenuti alle dottrine filosofiche, e minuziose descrizioni delle varie sette.

Due voci in particolare ci sembrano da menzionare, in quanto di viva attualità: la voce 38, che descrive come questo popolo superi “di gran lunga le altre nazioni per deferenza verso i genitori e i maestri”, e la voce 39, che testimonia in merito al fatto che “disprezzano le armi, amano molto gli studi”: “ritengono non degno degli uomini e sconveniente portare armi e condurre guerre”; inoltre “tutta la nobiltà consiste, e si ricerca, nelle lettere, e non si tiene conto alcuno dei natali e del sangue”, e “Difficilmente si trova qualcuno fra di essi, anche fra contadini, che non si applichi alle lettere fino al quindicesimo anno di età. È difficile trovare ivi qualcuno che non sappia scrivere (in merito a tale diffusione dell’istruzione, a giudizio del Melis “il Martini esagera”<sup>56</sup>).

### *Descrizione regionale. Da Prima Provincia... a Decima Quinta Provincia*

La *geographica descriptio* dell’Atlas si sviluppa a scala regionale secondo un ordine che vede la presentazione, preceduta dalla carta, di ognuna delle 15 Province che costituiscono il territorio cinese: ad ognuna di queste, l’A. premette una presentazione, che, diversificata in ragione delle particolarità, fornisce per tutte informazioni sia di carattere generale relativamente ad alcuni elementi costitutivi comuni, sia molto particolareggiate, relativamente ai caratteri più appariscenti del territorio.

I caratteri delle singole descrizioni provinciali, sono dapprima – nella presentazione – delineati, e successivamente approfonditi e contestualizzati alle singole regioni, utilizzando per le 15 province una struttura analitica consimile.

Le informazioni di carattere generale contenute nelle “presentazioni” poste ad introduzione per ogni Provincia possono essere così sintetizzabili:

<sup>53</sup> *Atlas*, p. 36.

<sup>54</sup> *Atlas*, pp. 32, 35.

<sup>55</sup> *The man in the Bagdad caffè – Cultural Explanations*, in “Economist”, 9 novembre 1996, p. 29.

<sup>56</sup> G. MELIS, *Presentazione*, p. 20, nota 37.

Tab. 2 *Novus Atlas Sinensis, singole province, presentazione.*

| QUALITÀ | CONFINI | ANTICA<br>DENOMINAZIONE | POPOLAZIONE<br>NUMERO | TRIBUTI | POPOLAZIONE:<br>CARATTERISTICHE | PECULIARITÀ |
|---------|---------|-------------------------|-----------------------|---------|---------------------------------|-------------|
|---------|---------|-------------------------|-----------------------|---------|---------------------------------|-------------|

Fonte: M. Martini, *Novus Atlas Sinensis, Trento, 1981, ns. elaborazione.*

Per ogni singola provincia, la *presentazione* prende l'avvio dagli attributi più adatti a qualificarla nel modo più appariscente: la nobiltà della porzione di territorio presentata (regioni grandi all'incirca come stati europei) è descritta magnificandone le qualità, o la dignità. Successivamente viene privilegiato nella trattazione il percorso storico di ogni singola regione, in particolare delle grandi famiglie che a vario titolo ne sono state responsabili.

La dimensione demografica è un dato di grande interesse per ogni circoscrizione amministrativa, dato sempre correlato ai tributi che in base ad essa venivano determinati (l'argomento consistenza demografica in rapporto ai tributi è stato approfondito da Tonazzo<sup>57</sup>).

Colpisce, in queste descrizioni introduttive, la caratterizzazione di ogni regione in base all'elemento più appariscente: l'intero paesaggio cinese si sgrana in queste descrizioni attente a segnarne – rispetto a quello europeo – le peculiarità; tali sono i resoconti in merito a risorse particolari; si veda per esempio “*Ignis sinesium rarus*” – Xansi (il petrolio, che i cinesi “*ad cibos coquendos adhibentur*”, p. 37); il “*Rheubarbarum sinense*” – Xensi, (il rabarbaro, che rende la provincia famosa per “*praeclara medicamenta*”, p. 43); il “*fructus Lichi*” – Fokien (il lichi, “*saporis ac odoris rosacei suavissimi*”, p. 123), o il “*Lien florum*”, Kiangsi, (i fiori di loto, che “*lilia nostra magnitudine superant*”, p. 85).

Ma il tratto di maggior interesse consiste nel fatto che la griglia di lettura che definisce l'articolazione territoriale utilizzata dal Martini è costituita dalla struttura urbana, ovvero la registrazione delle singole province è effettuata a partire dalle singole città che reggono le porzioni di territorio ad esse facenti capo: a partire dalla Metropoli come capoluogo di regione (Provincia), seguono l'Urbs come capoluogo di circoscrizione, indi le *civitas major* e le *civitas minor*; i *fortalitia* e le località militari, e le residenze dei Gesuiti. L'organizzazione dei centri è funzione della gerarchizzazione amministrativa, ovvero ogni città organizza un certo numero di centri di rango inferiore, e l'insieme dei centri – a partire dalla metropoli – si struttura in termini di dipendenza gerarchica. È interessante rilevare che la configurazione di questa struttura coincide con quella utilizzata per la legenda della rappresentazione cartografica posta ad illustrare ogni provincia, argomento questo che testimonia della straordinaria modularità dell'Atlas.

Esso documenta così lo straordinario quadro d'insieme presentato dalle costellazioni di centri delle singole province, centri, come s'è visto, assimilati a *nodi collegati in rete* dallo straordinario apparato della rete viaria e fluviale: un immenso meccanismo, coordinato e retto dal potere imperiale e dai mandarini.

<sup>57</sup> V. TONAZZO, *Indicazioni tributarie dell'impero cinese contenute nel Novus Atlas Sinensis*, in *Atti del Convegno Internazionale*, Trento 1995.

Accanto alle mappe, una modellizzazione di tale immenso meccanismo può essere offerta se consideriamo la Matrice delle Distanze fra le quindici Metropoli – capoluoghi di Provincia – riprodotta nella Presentazione dell' Atlas<sup>58</sup>: ...in essa; le distanze sono indicate secondo il numero degli stadi<sup>59</sup>. (“Vedi qui le distanze cinesi, così come sono indicate dagli stessi cinesi, secondo il numero degli stadi: non propriamente molto particolareggiato che questa gente usa da un luogo a un altro, ma solo da una Metropoli a un'altra Metropoli, la quale distanza apparirà nella seguente tabella, nella casella di incrocio”<sup>60</sup>).

Tab.3 Matrice delle Distanze fra le Quindici Metropoli.

|             | Peking. | Kiang-ning. | Hang-cheu. | Hu-quang. | Xan-tung. | Xan-fi. | Honan. | Su-chuen. | Fo-kien. | Quang-rung. | Quang-fi. | Xen-fi. | Kiang-fi. | Yun-nan. | Quei-cheu. |
|-------------|---------|-------------|------------|-----------|-----------|---------|--------|-----------|----------|-------------|-----------|---------|-----------|----------|------------|
| Peking.     | 0       | 2425        | 3340       | 2527      | 925       | 1230    | 1315   | 4730      | 5220     | 5545        | 5015      | 1390    | 2980      | 5570     | 4730       |
| Kiang-ning. | 2435    | 0           | 920        | 1630      | 1783      | 2270    | 1115   | 4580      | 2795     | 4555        | 4117      | 2355    | 1594      | 5035     | 4000       |
| Hang-cheu.  | 3340    | 920         | 0          | 1325      | 2700      | 3190    | 1025   | 3760      | 1870     | 3675        | 3750      | 1270    | 1170      | 4590     | 3550       |
| Hu-quang.   | 2527    | 1630        | 1325       | 0         | 1750      | 2100    | 1212   | 3860      | 2025     | 1980        | 2487      | 2015    | 635       | 3040     | 2000       |
| Xan-tung.   | 925     | 1783        | 2700       | 1750      | 0         | 1730    | 930    | 4210      | 4150     | 4980        | 4250      | 3320    | 3077      | 5240     | 4200       |
| Xan-fi.     | 1230    | 2270        | 3190       | 2100      | 1730      | 0       | 1155   | 2675      | 5260     | 5230        | 4380      | 1890    | 3660      | 5140     | 4100       |
| Honan.      | 1315    | 1115        | 1025       | 1212      | 930       | 1155    | 0      | 3325      | 4420     | 4210        | 3700      | 1240    | 2520      | 4310     | 3270       |
| Su-chuen.   | 4730    | 4580        | 3900       | 3860      | 4210      | 2675    | 3320   | 0         | 4883     | 4035        | 3100      | 2350    | 3415      | 2170     | 1130       |
| Fokien.     | 5220    | 2795        | 1870       | 2025      | 4150      | 5260    | 4420   | 4883      | 0        | 1420        | 3460      | 5100    | 1790      | 5130     | 4640       |
| Quang-rung. | 5545    | 4555        | 3675       | 1980      | 4980      | 5230    | 4210   | 4035      | 1420     | 0           | 1230      | 4810    | 2560      | 3570     | 1160       |
| Quang-fi.   | 5015    | 4117        | 3750       | 2487      | 4250      | 4380    | 3700   | 3100      | 3460     | 1230        | 0         | 3750    | 2515      | 3380     | 2350       |
| Xen-fi.     | 1390    | 2355        | 1270       | 2015      | 3320      | 1890    | 1240   | 2350      | 5100     | 4810        | 3750      | 0       | 3760      | 3810     | 2810       |
| Kiang-fi.   | 2980    | 1594        | 1170       | 635       | 3077      | 3660    | 2520   | 3415      | 1790     | 2560        | 2515      | 3760    | 0         | 3990     | 2950       |
| Yun-nan.    | 5570    | 5035        | 4590       | 3040      | 5240      | 5140    | 4310   | 2170      | 5130     | 3570        | 3380      | 3810    | 3990      | 0        | 1040       |
| Quei-cheu.  | 4730    | 4000        | 3550       | 2000      | 4200      | 4100    | 3270   | 1130      | 4640     | 1160        | 2350      | 2810    | 2950      | 1040     | 0          |

Fonte: Novus Atlas Sinensis, Ad lectorem praefatio, Trento, 1981, p. 50-

<sup>58</sup> Ivi, p.50.

<sup>59</sup> Tutta la questione sulla comparazione delle “varie misure” europee e cinesi va ovviamente approfondita: basti qui ricordare che... “Poiché poi a un grado dell’equatore, con misura esatta, trovo che occorre attribuire 90.000 passi cinesi, e lo stadio cinese misura 360 passi, ne deduco che a un grado si devono attribuire 250 stadi, così che 25 stadi fanno sei miglia italiane; e poiché un passo contiene sei cubiti, un grado misurerà 540.000 cubiti, uno stadio poi sarà uguale a 2160 cubiti, ossia a 216 pertiche” (*Ibidem*).

<sup>60</sup> *Ibidem*.

In tutto, questo macro – quadro di sintesi è riferibile oltreché alle 15 metropoli citate, a 150 città “di particolare grandezza e nobiltà”, ed a 1226 città “di grado inferiore”; entro questa struttura, anche per le singole città (le più importanti) la descrizione si snoda con riferimento alle particolarità: sono soprattutto i fiumi e laghi, ovvero determinanti naturali, a fornire il contesto di fondo, ma molte altre informazioni sono di carattere storico, naturale (cfr. p. es. le puntuali informazioni inerenti la botanica), architettonico, politico.

### Conclusioni

L’Atlas di M. Martini, straordinario tramite per la conoscenza dell’Asia Estrema del ’600, è ancora in larga misura inesplorato: scopo di questo lavoro era la definizione di alcune importanti aree problematiche emerse da una rilettura in chiave moderna dell’opera: in questa prospettiva, è parso importante suggerire alcune riflessioni in merito alla *collocazione del Martini quale protogeografo*, e ripercorrere nei punti essenziali l’impianto dell’opera, cercando di trarne un quadro sinottico generale, sia in relazione alla parte introduttiva, che per le sezioni dedicate alle singole province.

Fra le interessanti acquisizioni rilevabili da questa prima, suggestiva ricognizione, in primo piano, ci sembra, si pone *la struttura dell’Atlas*, (con termine attuale, la si potrebbe definire *modulare*) che, pur così brevemente delineata, suggerisce una serie di importanti implicazioni analitiche:

- la partizione utilizzata dal Martini utilizza categorie simili a quelle attribuite al Varenio, ritenuto il “padre della geografia moderna” (suddivisione generale e regionale, così come le categorie rapportabili alla geografia umana);
- le voci utilizzate dal Martini nella “Presentazione” dell’Atlas, opportunamente riorordinate e raggruppate, si prestano a delineare in chiave “moderna” un importante quadro d’assieme della Cina del ’600;
- la registrazione delle singole province è svolta *in chiave di rete urbana*: l’Atlas ci presenta – nel Seicento ! – la registrazione *congiunta* delle città di una stessa regione, organizzate in ruoli e strutturate secondo gerarchie (in chiave amministrativa), un’acquisizione classica della geografia “moderna”<sup>61</sup>;
- *una sola struttura* – in chiave di rete urbana – *vale sia nella descrizione delle singole regioni, sia nelle riproduzioni cartografiche*, e ciò è riscontrabile dalla legenda (aspetto – questo – assolutamente innovativo, se rapportato al periodo, che estende ad altro codice la modularità sovracitata);
- nelle singole descrizioni provinciali, gli elementi costitutivi del territorio vengono dapprima delineati secondo un’introduzione che utilizza una struttura consimile per

---

<sup>61</sup> W. CHRISTALLER, *Le località centrali della Germania meridionale*, Milano 1980.

le 15 Province, e successivamente approfonditi e contestualizzati alle singole regioni (Province).

L'attualità dell'Atlas in questo fine millennio è altresì importante per il fatto che esso costituisce uno straordinario sistema segnico, *in grado di contestualizzare la grande civiltà cinese di fine 600*, in un tempo (delle grandi scoperte) che segnò il passaggio verso l'unificazione dell'ecumene, e la transizione – nella tradizionale immagine mentale dell'umanità – verso un mondo considerato a priori come finito.

La rilettura dell'antico “volto” della Cina propostaci dall'Atlas si offre oggi – di fronte all'*attuale* unificazione dell'Ecumene, indotta dall'“information economy” – quale importante apporto per *costruire la configurazione di una nuova immagine mentale del “sistema mondo”*, nel quadro di un percorso di ricerca volto a ridefinire con nuovi strumenti il percorso delle due massime civiltà del mondo, un percorso che parte proprio dall'*analisi dei processi iniziati al tempo della prima unificazione dell'ecumene*<sup>62</sup>.

E un percorso che postula una conoscenza configurativa<sup>63</sup> multidimensionale, necessaria per reimpostare coordinate spazio temporali che consentano all'uomo del 2000 di ri-orientarsi nel suo habitat e nei confronti di altri paesi, oggi molto più vicini: un *riorientamento* che non è limitato al riposizionamento spaziotemporale nel “sistema mondo”, ma richiede un *nuovo modo di rapportarsi* con popoli e culture diverse.

La rilettura “con uno sguardo nuovo” del “volto antico” della Cina (proposto dall'Atlas) può fornire spunti per un percorso analitico utile ad impostare nuovi modelli redazionali e di comprensione, basati sulla stima e l'apprezzamento reciproci, piuttosto che sullo sfruttamento: per questo alto ideale testimoniò – con le opere e l'intera sua vita – il Martini, questo Grande che fin dal '600 intuì l'importanza cruciale di quest'esigenza, e suggerì nell'“Amicizia” la chiave di questa comprensione.

---

<sup>62</sup> La rinuncia da parte della Cina all'espansione territoriale (pur ampiamente in possesso della strumentazione-tecnologica ed economica- per la navigazione oltremare) si è di recente proposta quale argomento - chiave nel quadro del dibattito relativo alla formazione dell'“economia-mondo” (Cfr. I. WALLERSTEIN, *Il sistema mondo nell'economia moderna*, Bologna 1978). Introducendo allo studio della nascita del sistema mondiale europeo, Knox e Agnew asseriscono che “prima di passare all'esame della formazione del sistema mondiale europeo” è necessario rispondere “a una domanda ovvia, ma trascurata: perché l'Europa?”(...) e in particolare “*Perché non la Cina?*”(…). “I cinesi si erano avventurati in regioni lontane non meno degli europei (...) in una serie di viaggi fruttuosi, sia economicamente che per le informazioni raccolte; *ma poi avevano perso ogni interesse* ad ulteriori esplorazioni. Una spiegazione di questa mancanza di spirito colonizzatore sta nel fatto che i cinesi consideravano il “loro” mondo come l'unico che contasse e/o distolti dalla crescente minaccia rappresentata da mongoli e giapponesi, e/o al fatto che la struttura di potere accentrata della Cina imperiale non conteneva gruppi di interesse abbastanza differenziati da guardare anche all'esplorazione oltre confine”. (Cfr. P. KNOX-J. AGNEW, *Geografia Economica*, Milano 1966, vol. II, p. 23). Secondo Toynbee “più semplicemente (...) è l'opulenza stessa della Cina che può spiegare la caduta di interesse dei suoi signori per l'esplorazione e l'espansione oltremare”. (A.J. TOYNBEE, *Il racconto dell'uomo*, p. 534).

<sup>63</sup> R.G. GOLLEDGE, *Spatial properties of configurational knowledge*, Department of Geography, University of California at Santa Barbara, 1992.

## Allegato A

La tabella 2 presenta l'elencazione delle voci nell'ordine della Presentazione.

*Tab. 2 Atlas, Presentazione. Elenco delle "Voci" (numerazione aggiunta)*

|                                                 |                                                            |                                                                 |
|-------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|
| 1. Nobiltà dell'Asia                            | 27. Un singolare modo di pescare                           | 53. Città quasi tutte uguali presso i cinesi: forma e mura      |
| 2. Celebrità dell'Asia Estrema                  | 28. Architettura                                           | 54. Torri insigni                                               |
| 3. Suoi vari nomi: perché e donde               | 29. Scienze                                                | 55. Torre delle ore                                             |
| 4. Origine del nome "Cina"                      | 30. Medicina                                               | 56. Templi                                                      |
| 5. Confini dell'Asia Estrema                    | 31. Singolare maniera di ascoltare le pulsazioni           | 57. Molti straordinari archi di trionfo                         |
| 6. Difese naturali                              | 32. Portamento del corpo                                   | 58. Ginnasio di Confucio                                        |
| 7. Inclinazioni del cielo dell'Asia estrema     | 33. Religione                                              | 59. Singolare superstizione dei cinesi circa le forme dei monti |
| 8. Fertilità                                    | 34. Sette dei filosofi                                     | 60. Tutti i monti sono coltivati                                |
| 9. Varia divisione dell'Asia estrema            | 35. Setta idolatrata                                       | 61. Fiumi                                                       |
| 10. Province                                    | 36. Setta epicurea                                         | 62. Distinzione fra i fiumi                                     |
| 11. Forma                                       | 37. Virtù                                                  | 63. Descrizione del fiume Yangçu Kiang                          |
| 12. Errori nelle mappe nuove e antiche          | 38. Rispetto verso i genitori e i maestri                  | 64. Il fiume giallo di straordinario colore                     |
| 13. Errore nella descrizione del Catai          | 39. Disprezzano le armi, stimano molto gli studi           | 65. Corso del fiume giallo                                      |
| 14. Abbondanza di carne e delle cose necessarie | 40. Modo di sposarsi                                       | 66. Muraglia cinese: sua lunghezza                              |
| 15. Pesci                                       | 41. Poligamia ivi in vigore                                | 67. Fondatore della muraglia                                    |
| 16. Abbondanza di bisso                         | 42. Vari doveri di cortesia                                | 68. Anno in cui il muro fu costruito                            |
| 17. Vantaggio dei fiumi                         | 43. Vesti                                                  | 69. Cronologia cinese                                           |
| 18. Miniere                                     | 44. Bevande                                                | 70. Misure cinesi                                               |
| 19. Denaro                                      | 45. Esimie vie pubbliche                                   | 71. Varie misure                                                |
| 20. Densità di popolazione                      | 46. Navi lussuose e meravigliose                           | 72. Quanto misura un grado                                      |
| 21. Numero delle città                          | 47. Modeste abitazioni dei privati                         |                                                                 |
| 22. Distinzione fra urbes e civitates           | 48. Palazzi dei prefetti                                   |                                                                 |
| 23. I cinesi hanno un'intelligenza acuta        | 49. Pubblica amministrazione                               |                                                                 |
| 24. Artefici straordinari                       | 50. Come chiamano l'imperatore 51. Redditi dell'imperatore |                                                                 |
| 25. Pittura                                     | 52. Chi ha scritto bene sulla Cina                         |                                                                 |
| 26. Agricoltura                                 |                                                            |                                                                 |

*Fonte: Novus Atlas Sinensis, Ad lectorem praefatio, Trento, 1981, ns. elaborazione.*



Martino Martini, olio su tela, autore ignoto (sec. XVIII). Trento, Museo Provinciale d'Arte.



|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 665-670 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## LA PRIMA TRADUZIONE ITALIANA DELLA 'STORIA DELL' ANTICA CINA' DI M. MARTINI.

MIRIAM LENZI

Fino ad oggi chi voleva conoscere qualcosa sulla tradizione storica della Cina antica, che Martino Martini aveva presentato in lingua latina agli studiosi del Seicento offrendo molti motivi di riflessione e di critica, doveva affrontare la lettura del testo originale, o della traduzione francese dell'abate Le Peletier, apparsa a Parigi nel 1692, o i buoni riassunti comparsi in lingua italiana ad opera di p. Bonifacio Bolognani<sup>1</sup> e di Claudia von Collani<sup>2</sup>.

Il quarto volume dell'*Opera Omnia*, che vedrà la luce prossimamente, presenterà la prima traduzione italiana della *Sinicae Historiae Decas Prima*, preparata da Beatrice Niccolini, docente di lettere classiche a Trento.

Poiché questa traduzione ha rivelato nuovi interessanti aspetti dell'opera di Martino Martini, ci sembra utile informarne fin d'ora il pubblico.

Subito sorprende il titolo, che segnala trattarsi di una prima deca, lasciandoci in attesa di una seconda, che tuttavia non ci è giunta, probabilmente a causa della morte precoce dell'autore. L'opera, che presto avremo modo di leggere integralmente in italiano, si estende per quasi quattrocento pagine, è divisa in dieci libri e copre l'arco di tempo che va dalle origini del mondo alla nascita di Cristo, data del nostro calendario che coincide circa con l'anno 6 a.C., quando in Cina avvenne il passaggio dalla prima alla seconda dinastia degli Han.

Significativa per l'autore e per noi è questa coincidenza di fatti e di appellativi: Cristo, sempre osannato in Occidente come principe della pace, nasce nel medesimo anno in cui sul trono della Cina sale l'imperatore Pingus, anch'egli detto dai suoi sudditi principe della pace<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> B. BOLOGNANI, *L'Europa scopre il volto della Cina. Prima Biografia di Padre Martino Martini (1614-1661)*, Trento 1978, pp. 208.

<sup>2</sup> C. VON COLLANI, *Teologia e cronologia nella Sinicae Historiae Decas Prima*, in *Atti del Simposio Internazionale su Martino Martini e gli scambi culturali tra Cina e Occidente*, Università degli Studi di Trento, 1995, pp. 241-253.

<sup>3</sup> M. MARTINI, *Sinicae Historiae Decas Prima*, l. X.

Non è solo questa notizia a farci intendere come Martini fosse premurosamente attento, fra moltissimi altri fatti, a coglierne alcuni particolarmente suscettibili di accostamento alla storia sacra giudeo-cristiana, considerata in Europa la chiave di volta interpretativa degli eventi di quattro millenni, sulla cui cronologia poco c'era da dubitare, ma quel poco che suscitava perplessità fra gli studiosi europei era caricato di vivaci sorprese proprio nell'opera di Martini. Infatti alcune coincidenze sembrava che non si potessero considerare semplicemente occasionali, perché le analogie erano innegabili e tutta la storia cinese era caratterizzata da una precisione di dati, che poco adito lasciava alle fantasie.

Che l'opera di Martini fosse stata subito accreditata nell'Europa di quel tempo come la storia autentica dell'Oriente lo ha confermato Sergio Zoli scrivendo che "esistevano già da tempo racconti approssimativi dell'antica storia cinese, ma non offrivano dati e informazioni certe e circostanziate sull'antichità della Cina"<sup>4</sup>. Viene perciò spontaneo domandarsi perché si è dovuto attendere ben trecentoquarant'anni per poterla leggere in italiano. Forse perché nella traduzione francese era stata censurata per le stesse ragioni che ora ne rendono interessante la riscoperta.

Il suo carattere strettamente storico risulta evidente nella esatta indicazione dei personaggi, dei luoghi e delle date. Il metodo storiografico applicato da Martini è quello annalistico, che egli aveva studiato a Roma nei classici latini e che trovò adottato anche in Cina. Nel testo è possibile rilevare una chiara distinzione sotto l'aspetto stilistico fra parti dialogiche o oratorie, molto accurate e perfino enfatiche, e parti espositive, spesso di difficile comprensione. Ciò è forse da attribuire alla mentalità essenzialmente pragmatica dell'autore o alla mancata sua possibilità di rileggere il testo o alla difficoltà di trovare precisi termini tecnici per descrivere realtà fino allora ignote. Peraltro anche nelle pagine che non brillano per cura formale si trovano accorgimenti stilistici originali, l'uso di vocaboli rari, modi di dire ricercati, forse imparati a memoria negli anni di scuola al Collegio Romano. Nelle pagine migliori si rinvencono molte tracce dello stile latino classico, come l'uso delle similitudini e dei "topoi". Spesso emerge l'eco di letture scolastiche di Plauto, Ennio, Cicerone, Tito Livio, Plinio, Quintiliano, Platone, Epicuro, Diogene Laerzio, autori previsti dai piani della "Ratio Studiorum", nonché del Vangelo.

Tuttavia la preparazione culturale di Martini appare più vasta di quella canonica, arricchita di letture forse suggeritegli dal suo maestro prediletto, p. Athanasius Kircher, dal quale egli mutua frequentemente i concetti. È interessante infatti notare come, in un'epoca di aristotelismo dominante, Martini manifesti la sua inclinazione alla dottrina neoplatonica: ne è un segno, tra gli altri, il fatto che egli definisca Confucio "il Platone della Cina", in evidente armonia con il pensiero di A. Kircher<sup>5</sup>.

È il Martini stesso che ci informa di aver portato con sé i risultati di molte ricerche storiche effettuate nello sterminato corpo storiografico cinese<sup>6</sup>, allorché gli fu ordinato

---

<sup>4</sup> S. ZOLI, *L'Europa Cristiana nel rapporto con la altre culture del sec. XVII*, in *Atti del Convegno di Santa Margherita Ligure (19-21 maggio 1977)*, p. 111.

<sup>5</sup> Scrisse *La Chine*, Amsterdam 1670.

<sup>6</sup> M. MARTINI, *Atlas extremae Asiae sive Sinarum Imperii geographica descriptio. Ad lectorem praefatio in qua totius extremae Asiae descriptio generatim praemittitur*, Trento 1981.

di recarsi a Roma per difendere la prassi missionaria adottata colà dai Gesuiti. Con grande probabilità questo materiale fu da lui sistemato durante il viaggio, nei lunghi soggiorni forzati a Manila e a Batavia.

È anche possibile che il piano dell'opera sia stato modificato e integrato durante il suo soggiorno in Europa, né è da escludere che alcune digressioni nei libri I, IV e VIII della *Sinicae Historiae Decas Prima* siano state introdotte a seguito degli incontri che egli ebbe con matematici e astronomi, come Jacob Golius e Olav Worms. L'ipotesi pare abbia una conferma nelle ricerche di Noël Golvers<sup>7</sup>. Dalle parole stesse dell'autore sembra di poter capire che il testo fu preparato contemporaneamente all'*Atlas Sinensis* e quindi sorge spontaneo l'interrogativo perché l'*Atlas* fu dato alle stampe nel 1655, ad Amsterdam, e la *Sinicae Historiae Decas Prima* solo nel 1658, a Monaco di Baviera, dopo la seconda partenza di Martini per la Cina. Furono privilegiate le aspettative economiche rispetto a quelle culturali o la decisione fu dettata dal desiderio di consegnare personalmente la sua opera, a Vienna, all'Arciduca Leopoldo Guglielmo o dalla prudenza?

Il testo della *Sinicae Historiae Decas Prima* offriva infatti un'interpretazione inusuale della Bibbia; Martini ne era sicuramente consapevole, essendo al corrente delle diatribe che in quegli anni infiammavano gli animi. L'esistenza dei preadamitici, la possibilità di salvezza anche per i non battezzati, la discordanza di date fra il testo originale della Bibbia e la traduzione dei Settanta circa il diluvio erano questioni ancora in attesa di soluzioni definitive e quest'opera portò senza dubbio linfa nuova alle discussioni.

Ampie prove di quale contributo di certezze fattuali Martino Martini abbia recato alla problematica europea relativa all'origine dell'umanità, sollevata dalle discordanze fra tradizione biblica e nuove scoperte, sono state date da Sergio Zoli nel 1977. Martini parlava di una società cinese raffinata, ricca di tradizioni secolari e tanto colta al punto da indurre il missionario-scienziato a dissociare dal concetto della diversità culturale la barbarie e l'inferiorità. Secondo lui, la Cina era un Paese esemplare, molto ben organizzato, di alta moralità, guidato dal lume della religione naturale, da cui molto avrebbero potuto imparare gli europei, sovrani e gente comune. Imparare proprio dai cinesi pagani quanto non avevano appreso dalla dottrina cristiana! I cinesi manifestavano ossequio verso le autorità, devozione ai genitori, rispetto delle leggi, un forte senso del dovere, carità, saggezza e molte altre virtù; a loro mancava solo la fede cristiana.

Tutto ciò in Europa fu rifiutato dai sostenitori della tradizione e accolto con molto favore dagli illuministi, che se ne fecero paladini<sup>8</sup>. La *Sinicae Historiae Decas Prima* piombava infatti sull'Europa di metà Seicento come un fulmine, mettendo a soqquadro le posizioni assunte e difese con accanimento da varie correnti culturali e religiose su molti scottanti problemi.

La mentalità aperta e la curiosità per le scienze resero Martini capace di intuire nella Cina antica le premesse a scoperte scientifiche e il fondamento di scienze nuove,

---

<sup>7</sup> Vedi N. GOLVERS, *Viaggio di reclutamento di M. Martini S.J. attraverso i Paesi Bassi*, in "Studi Trentini di Scienze Storiche", LXXIV (1995), pp. 447-474.

<sup>8</sup> Vedi S. ZOLI, *La Cina e l'età dell'illuminismo in Italia*, Bologna 1974.

come la chimica, i cui albori egli intravvide nelle pratiche alchimistiche dei taoisti.

Nella *Sinicae Historiae Decas Prima*, per rispetto della verità Martini raramente esprime valutazioni personali<sup>9</sup>, ma lascia parlare i fatti, perché bastano essi ad infondere la certezza della vittoria del bene sul male e la fiducia in un aiuto superiore che non abbandona mai chi è virtuoso.

È sorprendente come in un testo di storia antica, quale è la *Sinicae Historiae Decas Prima*, Martini abbia saputo trasmettere, insieme a notizie finalmente precise ed esatte sulla civiltà cinese, anche nozioni scientifiche assolutamente nuove. Da lui gli europei sentirono parlare per la prima volta dell'*abaco*, strumento di calcolo per eccellenza presso i cinesi, di cui egli fornì anche il disegno per renderne più facile la comprensione. Conobbero le *Hsiu*, ovvero le 28 costellazioni sulla fascia equatoriale, corredate di tavole esplicative. Per la prima volta sentirono parlare di *diluvio cinese*; di diluvi locali già si argomentava, ma che ne fosse avvenuto uno anche nell'Asia estrema questa era una novità. Secondo Martini "si poteva trattare di propaggini del diluvio universale o di inondazioni ramificate posteriori"<sup>10</sup>.

"Il Martini si rendeva ben conto dei problemi che una simile documentazione poneva, e cioè, primo fra tutti, il fatto che riusciva difficile, se non impossibile, spiegare come potessero essere sopravvissuti testimonianze e documenti in Cina, precedenti il Diluvio, se il Diluvio, come sosteneva la S. Scrittura, aveva avuto un carattere universale e obliato ogni forma di esistenza sulla terra"<sup>11</sup>.

È anche incredibile leggere accenni agli *ossi oracolari*, su cui sono state trovate le prime tracce di caratteri cinesi e studiati solo nel secolo scorso, la prima traduzione in Occidente del *Tao*, (la prima edizione europea della *Dao Xue* è del 1686), notizie sulla *stela nestoriana di Xian*, addirittura l'ipotesi sull'*origine asiatica degli amerindi* e perfino accenni a *siti archeologici*, solo in questo secolo scoperti e ritenuti di grandissima importanza.

L'opera storica di Martini presenta ampiamente la dottrina confuciana nella versione più simile alla dottrina cristiana, in modo tale che è impossibile non ammirare Confucio, un personaggio vissuto cinque secoli prima di Cristo, ispirato da esigenze di così alta moralità che lo si potrebbe paragonare al precursore Giovanni Battista, che battezzò il Cristo e lo indicò alla gente come il Salvatore. A rendere plausibile questo confronto poteva offrire uno spunto felice la tradizione cinese, da Martini raccolta e riferita con venerazione, circa le lacrime che Confucio aveva versato, sapendo che era giunto il *Qilin*<sup>12</sup>, un mansueto cavallino bianco con un piccolo corno in fronte, che ricorreva anche nell'iconografia medioevale europea quale simbolo del mite Agnello, annunciato nel Vangelo (*Giov. I, 29*) come immagine di Cristo vittima sacrificale, che tuttavia la

<sup>9</sup> È molto significativo l'uso di *fortasse, forsitan*, a riprova della prudenza del Martini nell'affrontare taluni argomenti.

<sup>10</sup> S. ZOLI, *La Cina*, p. 143.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 136

<sup>12</sup> M. MARTINI, *Sinicae Historiae Decas Prima*, l. IX.

Controriforma aveva dichiarato eterodossa. Il fatto che Confucio avesse capito che, con l'arrivo del *Qilin*, la sua missione era compiuta e avesse manifestato un sentimento così delicato nei confronti di una vittima redentrica ed innocente, a Martini apparve come l'annuncio profetico della venuta del Cristo Salvatore nel lontano Oriente. Era un accostamento fra mondo pagano e cristiano non solo audace, ma anche non consentito.

Questa prima traduzione ci aiuterà quindi a confermare, o meglio, a definire quanto è stato detto dai tre relatori<sup>13</sup> che della *Sinicae Historiae Decas Prima* hanno riferito nel Simposio di Pechino del 1994. Mark. K. Chang aveva notato come l'opera del Martini fosse un perfezionamento del metodo adottato da Matteo Ricci e una garanzia della linea ufficiale perseguita nel tempo dalla Compagnia di Gesù con continuità, sia pure con qualche sbandamento<sup>14</sup>.

Giuseppe Brancaccio, a sua volta, aveva sottolineato gli insistenti richiami di Martini all'importante funzione della musica nella cultura cinese e all'enorme prestigio di Confucio, che consentiva di considerarlo il massimo filosofo dell'Oriente. Giustamente - secondo Brancaccio - "il libro *I Ching* si potrebbe definire *Pentateuco dei cinesi* [accostando] in modo ardito l'antica legge di Israele alla tradizione filosofica confuciana"<sup>15</sup>. Anche i cinesi ebbero dunque una rivelazione divina a fondamento dei loro principi morali? Brancaccio aveva anche sintetizzato il contenuto della *Sinicae Historiae Decas Prima* in cui "trovano spazio le origini e lo sviluppo delle tecniche agricole ed artigianali, l'organizzazione del lavoro, lo stato delle conoscenze scientifiche, la descrizione del funzionamento delle principali istituzioni, gli elementi fondanti del diritto e le modalità della sua applicazione"<sup>16</sup>.

Claudia von Collani osservando che dalla *Sinicae Historiae Decas Prima* trae origine quell'indirizzo interpretativo usato da Joachim Bouvet (1687), che va sotto il nome di figurismo, aveva identificato nelle figure degli antichi imperatori cinesi i patriarchi biblici<sup>17</sup>.

Il compito che ora ci attende, è il confronto fra il testo lasciatoci da M. Martini tre secoli e mezzo fa e la storia dell'antica Cina come ci viene proposta dagli studiosi a noi contemporanei.

Nonostante nel Settecento si fosse assunto in sede politica ed ecclesiastica un atteggiamento di forte rifiuto della corrente gesuitica<sup>18</sup>, oggi dobbiamo riconoscere la

<sup>13</sup> M. K. CHANG, *L'accettazione del cristianesimo in Cina all'inizio dell'età moderna*, pp. 143-155; G. BRANCACCIO, *La Sinicae Historiae Decas Prima: alcune ipotesi di lettura*, pp. 231-241; C. von COLLANI, *Teologia e cronologia nella Sinicae Historiae Decas Prima*, pp. 241-255, in *Atti del Simposio Internazionale su Martino Martini e gli scambi culturali tra Cina e Occidente*.

<sup>14</sup> P. CORRADINI, *La figura e l'opera di Nicolò Longobardo*, in *Scienziati siciliani gesuiti in Cina nel secolo XVII*, Milano 1985, pp. 73-83.

<sup>15</sup> G. BRANCACCIO, *La Sinicae Historiae*, p. 235.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>17</sup> C. von COLLANI, *Teologia e cronologia*, p. 247.

<sup>18</sup> F. DEMARCHI, *Martino Martini S.J. protagonista della missione dei gesuiti in Cina nel XVII secolo*, Trento 1995, pp. 413-446.

fondatezza delle ricerche di Martini e rivalutarle. La lettura della sua opera pertanto promuove un ripensamento dell'epopea cinese della Compagnia di Gesù e un serio riconoscimento del suo determinante contributo al progresso scientifico dell'Evo moderno.

Viene spontaneo pensare che i problemi aperti dalla *Sinicae Historiae Decas Prima* con l'esaltazione della Cina per l'alto livello morale raggiunto senza la mediazione del cristianesimo, si ripresenta tuttora nella recente enciclica *Fides et ratio* (14 sett. 1998), in cui ambedue queste fonti del pensiero si compongono e si promuovono a vicenda. Vi si legge, infatti, che "tra la teologia e la filosofia deve instaurarsi un rapporto all'insegna della circolarità" (n. 73).

Cultura cristiana occidentale e cultura empirico-razionale cinese si dovevano integrare.



Hangzhou, *Monumento funebre di M. Martini.*



|                                    |           |                   |               |             |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|
| Studi Trentini di Scienze Storiche | A. LXXVII | Sezione I - 4 - S | pagg. 673-677 | Trento 1998 |
|------------------------------------|-----------|-------------------|---------------|-------------|

## L'ATTUALITA' DI MARTINO MARTINI: PER RELAZIONI CON LA CINA CHE NON SIANO SOLO RAPPORTI D'AFFARI

RENZO GUBERT

Cosa può venire di buono da una terra di montagna, periferica, chiusa, popolata da gente povera e testarda? Martino Martini, trentino, figlio di un commerciante, missionario gesuita, è stata una delle presenze di rilievo della società europea in Cina, nel XVII secolo, facendosi colà molto stimare, portando in Occidente la più aggiornata conoscenza geografica e storica di un subcontinente allora poco conosciuto. Continuando l'opera di Matteo Ricci e di altri missionari gesuiti pionieri della presenza europea in Cina, egli ebbe la statura intellettuale di capire come l'annuncio del messaggio cristiano non dovesse comportare per i cinesi l'abbandono di elementi importanti della loro cultura, convincendo in merito anche le massime autorità ecclesiastiche cattoliche.

L'epoca degli imperialismi e dei nazionalismi portò a divergere strade che potevano convergere. L'Europa cercò di approfittare della debolezza dell'impero cinese per fare anche in modo non limpido i propri affari. La rivoluzione comunista cinese spese non solo le correnti di traffico economico tra il grande subcontinente cinese e il mondo occidentale, ma anche quel canale di comunicazione culturale che fu rappresentato dai missionari cristiani. La rivoluzione culturale cinese tentò anche di sradicare quanto della cultura cinese stessa testimoniava l'eredità culturale di millenni di storia. Fino a vent'anni fa Europa, Occidente e Cina sembravano mondi che avevano scelto strade divergenti. Il passato era nell'oblio, non aveva più alcun valore, era tutto chiuso nell'inutilità delle cose che nulla più avevano da dire alla società contemporanea. Non mancavano uomini che non si rassegnavano. Com'era possibile che un popolo che rappresentava una gran parte dell'umanità, potesse rimanere isolato o confinato nell'antagonismo? Uomini come Vittorino Colombo e Franco Demarchi ricominciarono per parte italiana a ritessere la tela del dialogo, politico, economico, culturale. E in effetti le risorse interne della società e della cultura cinese consentirono di superare l'impasse nella quale il radicalismo rivoluzionario aveva condotto la Cina. E il dialogo poté svilupparsi poi rapidamente, seguito da un intensificarsi di rapporti, fino al grande balzo economico dell'ultimo decennio, grazie all'apertura ai capitali delle società industrializzate d'Occidente e d'Oriente. Giunse allora il tempo nel quale la storia che pareva destinata all'inutilità riassunse significato. E uomini di cultura trentini come Bonifacio Bolognani, Franco Demarchi, Guido Lorenzi riscoprirono e fecero riscoprire l'attualità dell'opera di Martino Martini attraverso Convegni a Trento, Roma e Pechino, visite, pubblicazioni, un monumento a Trento e la fondazione recente del Centro Martino Martini per

lo sviluppo delle relazioni con la Cina, l'edizione critica dell'Opera Omnia del famoso gesuita. Ad Hangzhou, città dove Martini morì, la municipalità ha restaurato il monumento sepolcrale e ha chiesto un gemellaggio con Trento. Desideri di gemellaggio sono stati espressi anche dalle rispettive province. Davvero il corso della storia è cambiato; o meglio la forza del fiume ha travolto le pretese prometeiche di alcuni di controllarne il corso e di deviarlo su percorsi impraticabili. Ciò che accomuna gli uomini è più di quanto li divida. Riscoprire e valorizzare Martino Martini vuol dire riscoprire e valorizzare il desiderio di rapporto, di relazione, di comunicazione tra uomini con tradizioni culturali diverse, europea e cinese, cristiana e confuciana. E il concretarsi di tale desiderio delinea uno dei principali crocevia della storia di domani. Non basta il crescere di rapporti di affari tra Occidente e Cina; non basta l'aumento del benessere economico della popolazione cinese; non basta l'aumento del Prodotto Interno Lordo cinese; i mercanti sanno condurre bene i loro affari; gli industriali sanno calcolare le rese dei loro investimenti; il mondo della finanza sta affermando il proprio potere e le proprie regole; gli scambi di tecnologi e scienziati aiutano la diffusione dei risultati scientifici e delle nuove tecnologie. Ma si può dire che tutto ciò sia sufficiente? Che tipo di Occidente incontra la Cina? Incontra uomini di affari, incontra scienziati e tecnici; ma si può dire veramente ricco un rapporto che si limiti a ciò?

La storia di Martino Martini fa pensare anche ad altro.

Durante la prima visita in Cina, nel 1979, con Franco Demarchi, l'orientamento all'utopia comunista della società cinese era evidente. Deng Xiao Ping aveva vinto sulla "banda dei quattro" che avevano sostenuto la "rivoluzione culturale", ma chiara era l'impressione che la direzione di marcia fosse quella di creare la società comunista, sia pure adatta alle particolari condizioni della società cinese, ancora per massima parte rurale. Le comuni rurali sembravano vitali nel loro tentativo di creare un minimo di attività manifatturiera diffusa e volta all'autosufficienza. Le manifestazioni teatrali avevano chiaro significato di richiamo alla storia rivoluzionaria.

L'uguaglianza economica e sociale, pur nella diversità dei ruoli, era visibilmente testimoniata nell'abbigliamento e nei salari eguali per tutti. Forte era la voglia di "far da sé", con la consapevolezza della grandezza delle proprie risorse anche umane che già aveva trovato conferma nella propria capacità di realizzazione nonostante le difficoltà create nel 1957 dalle ritorsioni dell'Unione Sovietica. Grande l'orgoglio di saper controllare il proprio modello di sviluppo, evitando la trappola dell'enorme inurbamento che aveva segnato in negativo la situazione di altri paesi non socialisti del "Terzo Mondo". Agli inizi era l'apertura ai turisti, visti sempre con grande curiosità da folle che si assembravano lungo le strade e nelle piazze attorno a quegli strani visitatori.

Durante successive visite con Franco Demarchi si constata l'inizio del cambiamento: si accentua la peculiarità della via cinese al socialismo, ma ai visitatori non si danno più messaggi che celebrino i modelli comunisti; si notano soprattutto gli investimenti che trasformano il volto urbano delle grandi città, lo sviluppo del turismo interno e straniero, il desiderio di contatti e scambi, un vestire povero ma vario, il recupero di frammenti di cultura classica, il restauro dei beni culturali danneggiati e lasciati nell'incuria; la Cina pareva un gigante che si stava svegliando.

Quattro visite in Cina tra il 1997 e il 1998 guidando gruppi di parlamentari ci ha resi accorti che il gigante s'era svegliato da una decina d'anni e stava alacremente operando.

L'esperienza delle nuove zone economiche speciali ha attratto capitali notevoli dall'estero; nei pressi di Hong Kong e di Macao sono sorte in pochi anni città di parecchi milioni di abitanti (Shenzhen è il caso più eclatante), mentre Shanghai ha raddoppiato il suo centro con una selva di grattacieli costruiti contemporaneamente in pochi anni e Pechino è pressoché irriconoscibile, passata da una città di casupole grigie ad una città di splendidi grattacieli. I fiumi di biciclette cedono il passo a fiumi di automobili, non solo di imprese di stato, ma anche di piccoli imprenditori privati; è in corso un grande processo di privatizzazione delle aziende industriali, dopo che la quasi-privatizzazione dell'agricoltura (la proprietà rimane pubblica, ma l'uso è privatizzato) ha dato ottimi risultati; la presenza occidentale è ampia e ampiamente visibile nei prodotti reclamizzati e nelle strutture produttive; il turismo è diffusissimo ed assume i connotati di quello occidentale che funzionalizza a sé il tradizionale artigianato (riducendone la qualità), i costumi e il folclore, templi e palazzi storici, aree di pregio naturale e paesaggistico; nessuno più rende evidente un contenuto ideologico di tipo comunista, sostituito da una forte spinta alla modernizzazione e alla crescita economica. Chiese e templi sono affollati di gente, di turisti, ma anche di molti fedeli che pregano. Nello stesso Tibet a Lasha, è quasi impossibile muoversi nei templi buddisti lamaisti per il grande numero di pellegrini tibetani che fanno offerte e pregano.

Ma non è tutto: nelle grandi città, specie nelle nuove città, si vede diffusa la prostituzione (e si dice anche la droga); i furti non debbono essere rari se finestre e verande sono munite di inferriate fino ai piani alti delle case; centinaia di migliaia sono gli inurbati clandestini, specie nelle zone economiche speciali dove i salari sono più alti della media, dimostrando il diminuire dell'efficacia del controllo dei movimenti della popolazione. V'è diffuso allarme contro la corruzione politico-amministrativa, mentre i processi di privatizzazione aziendale, politicamente guidati, si prestano a favoritismi e particolarismi. Colloquiando con i nuovi quadri che sostengono l'impressionante e veloce sviluppo economico cinese, si stenta a far emergere le personali risposte al senso della vita.

Nei quadri anziani resistono qua e là cautele verso un modello di sviluppo che troppo velocemente arriva a somigliare a quello occidentale senza adeguatamente considerarne le conseguenze sulle disuguaglianze sociali tra categorie e tra territori. Tra essi si manifesta la convinzione che ciò che accade altro non sia che una fase transitoria, strumentale all'acquisizione di capitale e tecnologie moderne dall'estero, mentre il progetto complessivo e strategico rimane quello della società comunista. Tuttavia le loro cautele e le loro prospettive di senso sembrano gli ultimi resti di una costruzione ormai in avanzato stato di smantellamento. La via cinese al socialismo è diventata ormai per i più, per la maggior parte dei quadri dirigenti, la via cinese allo sviluppo, al benessere. Del resto quanto di più "socialista, quanto di più favorevole all'uomo che l'aumentare il suo benessere, il soddisfacimento dei suoi bisogni nella misura più ampia possibile? E se l'uguaglianza non è possibile subito, non è meglio che cominci a soddisfare i propri bisogni almeno una parte del popolo, ponendo le condizioni per una successiva diffusione dello sviluppo e del benessere, anziché rimanere tutti ugualmente poveri? Se tale processo richiede che lo "stato sociale" dimagrisca, caricando sulle famiglie i costi della scuola e della scuola materna, delle cure mediche e ospedaliere, della mobilità residenziale (se un giovane se ne va dalla propria unità locale, deve risarcirla delle spese da essa fatte per

lui); se tale processo richiede la tolleranza della disoccupazione o della sottooccupazione, il peggioramento delle qualità ambientali, fenomeni di disgregazione sociale e di devianza, specie nelle masse che si spostano nei nuovi insediamenti industriali per lavoro, se accanto a chi si muove in bicicletta vi sono coloro che possono acquistare lussuose automobili Ferrari: tutto ciò si può tollerare essendo il prezzo di un successo notevole nell'aumento del tenore di vita di molta parte della popolazione. Perciò ormai raramente si cita Mao Tse Tung, il Grande Timoniere della rivoluzione comunista, e la stessa epoca di Deng Xiao Ping, ad appena un anno dalla scomparsa dell'uomo politico, non è più riconosciuta come la propria attuale: siamo ormai ad un successivo periodo, il terzo, che alla linea di Deng, il Piccolo Timoniere, dà sostanza nuova, accentuando la fiducia nel mercato quale regolatore dell'economia ed aprendo in linea di principio anche a maggiori spazi di pluralismo politico, man mano che le condizioni lo consentiranno.

Trasformata l'utopia comunista in spinta alla crescita economica, quale sarà il sostegno culturale e di senso di una società che per decenni ha visto troncato nei processi di socializzazione regolati e dominati dallo Stato il rapporto con la cultura tradizionale? Il risveglio di pratiche di culto tradizionali è un segnale che la tradizione ha trovato canali non istituzionalizzati di socializzazione per trasmettersi, ma ciò non pare sufficiente per la gente istruita, per i quadri della politica e dell'economia, che dalla tradizione colgono più gli aspetti di superstizione antimoderna e regressiva che il sostegno a prospettive di senso.

Riscoprire Martino Martini perciò non può voler solo dire valorizzare un uomo europeo e trentino che tessé rapporti con il mondo cinese. Vuol dire valorizzare più specificamente il dialogo che egli aprì da uomo di cultura, da missionario religioso e scienziato sociale (storico e geografo). Egli non andò fino in Cina, viaggiando in modo scomodo, lungo e pericoloso, per fare affari, né per fare esplorazione, ma per portare un messaggio culturale, per dialogare sul senso della vita, per offrire una risposta da umanista e cristiano. Incontrò una società politicamente in travaglio, ma con un'evidente e consolidata identità, con un assetto di senso fondato sul precipitato storico particolare di grandi tradizioni filosofiche e religiose. Comprese e fu compreso.

Chi oggi dall'Occidente, dall'Europa si fa carico di un dialogo con il popolo cinese e soprattutto con i suoi quadri politici, economici, culturali sul piano alto delle prospettive di senso della vita dell'uomo? Scavando un po', l'interesse prevalentemente pragmatico di parte cinese si rivela talora solo una crosta. Il dialogo sui valori e sul loro fondamento si apre così facilmente con uno dei manager di una grande industria agroalimentare privata tutta cinese, con sede principale a Chengdu nella provincia interna del Sichuan, che ha avuto enorme successo in pochi anni. Parlando a lungo con il giovane responsabile del Governo e del Partito Comunista in Tibet (formalmente è vice), emerge come la preclusione statutaria del Partito Comunista Cinese verso i credenti trova fondamento negli aspetti regressivi e superstiziosi delle credenze religiose, ma non nel loro contenuto più specificamente proprio, spirituale. Ovunque si registra un crescente interesse dei giovani, specie dei più istruiti, verso il cristianesimo e altre religioni. Monasteri di tradizione zen vedono presenti numerosi giovani. Nella cattedrale di Pechino, la Nang Tang, alle poche vecchiette che assistevano ad una messa in latino nel 1979 si è aggiunta nel 1998 una folla di giovani e adulti, uomini e donne, parte rappresentativa

di popolo, che sentitamente partecipa alla messa celebrata in cinese. La positività della funzione sociale della religione, fattore d'ordine sociale, di temperamento degli egoismi individuali, comincia ad essere valorizzata dalle stesse autorità più che le sue funzioni come vero o presunto ostacolo al progresso.

Chi oggi dall'Occidente, dall'Europa si fa carico di un dialogo con il popolo cinese che trascenda le convenienze di uno scambio? L'Europa, sazia di messaggi, annega nel suo relativismo che può trasformarsi facilmente in nichilismo; la Cina sembra non aver trovato una prospettiva di senso che trascenda l'immediato successo nel rispondere meglio ai bisogni materiali dell'immenso suo popolo. Ma dentro l'Europa ci sono ancora coloro che non hanno abdicato alla profondità di senso che dà la convinzione di ciò che è vero e di ciò che è bene, come dentro la Cina si avverte il desiderio incipiente di andare oltre quel materialismo scientifico ufficialmente dichiarato che lascia inevase troppe domande sull'uomo.

Martino Martini in quel dialogo che trascende le convenienze dello scambio credette e si fece di esso protagonista. Uomini come Vittorino Colombo e Franco Demarchi di quel tipo di dialogo si fecero protagonisti (e Franco Demarchi ancora lo è). Le collaborazioni scientifiche nell'ambito dell'Università di Trento per un'indagine sui valori degli studenti di Hangzhou così come i convegni in Italia e in Cina e la cura della ripubblicazione delle opere di Martini di tale dialogo furono e sono occasioni. Si tratta di proseguire e di intensificare un lavoro che è sviluppo dell'umanità nelle sue valenze più profonde, espressione di una passione per l'altro, di un amore per l'altro che non può solo considerarlo, riducendone le dimensioni, a "socio in affari" quando non addirittura come mera occasione di affari. E' del resto dal dialogo su senso e valori, su verità e bene, che nasce la fiducia reciproca che consente anche di mettere su solide basi i pur utili e necessari rapporti di scambio e di affari.

Cosa può venire di buono da una terra periferica e di montagne come il Trentino? Qualcosa di buono è venuto e può ancora venire. Chi è protagonista nei centri forti dell'economia è forse portato a privilegiare gli interessi dell'economia. Chi, invece, si apre al mondo a partire da un'area dove l'attività economica non trova un suo centro, ha forse una più ampia libertà di dialogare e tessere rapporti in altre dimensioni dell'umana convivenza. Il piccolo Trentino può ancora operare, raccogliendo l'attualità di un suo grande uomo, Martino Martini.



**SOCIETÀ  DI  
STUDI TARENTINI  
DI SCIENZE STORICHE**

38100 TRENTO Cas. Post. 80

Via Petrarca, 36 - Tel. e Fax 0461/983388

**RIVISTA  
SEZIONE PRIMA**

**STUDI TARENTINI DI SCIENZE STORICHE**

Trimestrale - 4 fascicoli di circa 125 pagine. In abbonamento annuo e/o fascicoli singoli. Si pubblica dal 1920.

**CONDIZIONI DI ABBONAMENTO**

La quota di abbonamento, è di lire 35.000 annue. Per l'estero lire 55.000/Per via aerea lire 150.000.

Ogni fascicolo dell'annata è in vendita a lire 10.000/estero lire 15.000 - gli arretrati a lire 15.000/estero lire 20.000.

L'abbonamento decorre dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. L'abbonamento non disdetto entro il 31 dicembre si intende rinnovato per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 10 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell'importo.

Per cambio indirizzo allegare la targhetta - indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

I fascicoli della Rivista sono inviati, come stampe con spedizione normale, ai soci e abbonati.

**RIVISTA  
SEZIONE SECONDA**

**STUDI TARENTINI DI SCIENZE STORICHE**

Specializzata in preistoria, archeologia, monumenta, storia dell'arte, storia dei centri urbani, ecc.

Semestrale di 100-200 pagine il fascicolo. In vendita solo in fascicoli. Si pubblica dal 1976.

Ogni fascicolo lire 20.000/estero lire 30.000. Fascicolo doppio lire 40.000/estero lire 60.000.

Agli abbonati alla Sezione I viene concesso lo sconto del 50% per un solo numero di ogni fascicolo pubblicato nell'anno di abbonamento.

Conto corrente postale: n. 10813384 - Conto corrente bancario presso Cassa Risparmio di Trento e Rovereto sede centrale n. 59860/6.

Per i Soci ed abbonati, sconto del 20% sulle pubblicazioni della Società e sui numeri arretrati della Rivista.

Per favorire studiosi e biblioteche: a chi acquisterà il I e II volume di Indici (vedi n. XII e XX) il volume III (n. XXXIX) sarà dato gratuitamente.

I - LINO BERTAGNOLLI - *Appunti sull'economia della Valle di Non*, 1930, pp. 66, ill. (esaurita).

II - GIOVANNANGELA TARUGI SECCHI - *La Biblioteca Vescovile Trentina*, 1930, pp. 110 (esaurita).

III - BRUNO EMMERT - *Bibliografia della Venezia Tridentina 1929*, 1930, pp. 152 (esaurita).

IV - ANTONIO ZIEGER - *Ricerche e documenti sulle origini di Fierozzo nella Valle del Fersina*, 1931, pp. 76 (esaurita).

V - BRUNO EMMERT - *Bibliografia della Venezia Tridentina 1930*, 1933, pp. 318 (esaurita).

VI - MARIO ORTOLANI - *Il Bacino del Cismon*, 1932, pp. 114, ill. (esaurita).

VII - ANITA PICCOLROVAZZI - *La contrastata nomina del Cardinale Francesco Gonzaga al vescovado di Bressanone*, 1935, pp. XXIV+122, con tavole fuori testo (esaurita).

VIII - GIOVANNI PEDROTTI - *Vocabolario dialettale degli arnesi rurali della Val d'Adige e delle altre valli trentine*, 1936, pp. 110, ill. (esaurita).

IX - BRUNO EMMERT - *Bibliografia della Venezia Tridentina 1931 (con aggiunta degli anni anteriori)*, 1938, pp. 316 (esaurita).

X - ALDO ALBERTI-POJA - *Castellaro Mantovano (un feudo extraterritoriale del Principato di Trento)*, 1950, pp. 108, ill. - lire 20.000/estero lire 30.000.

XI - IGINIO ROGGER - *Le nazioni al Concilio di Trento, durante la sua epoca imperiale (1545-1552)*, 1952, pp. 274 (esaurita).

XII - *Indici delle annate I-XXXV (1920-1956) della Rivista «Studi Trentini di scienze storiche»*, compilati da ULISSE MORELLI, 1958, pp. IV+190 - lire 10.000/estero lire 20.000.

XIII - ENRICO LEONARDI - *La scuola elementare trentina, dal Concilio di Trento all'annessione alla patria*, 1959, pp. 258 - lire 20.000/estero lire 30.000.

XIV - ALBINO CASETTI - *Guida storico-archivistica del Trentino*, 1961, pp. XXX+1088, con ill. f.t. (esaurita).

XV - FRANZ UNTERKIRCHER - *Il Sacramentario Adalpreitano*, (cod. Vindobon. ser. n. 206), 1966, pp. 152, con ill. f.t. - lire 20.000/estero lire 30.000.

XVI - CESARE MALFATTI - *Cronaca di Cerbonio Besozzi delle solennità, guerre ed altri successi che ebbero luogo dopo la Dieta di Augusta (1548) sotto l'Imperatore Carlo V* (dal ms. n. 330 ital. della Biblioteca di Monaco), con introduzione e note, 1967, pp. 160 - lire 20.000/estero lire 30.000.

XVII - VITTORIO ZIPPEL - *Diario dal carcere e memorie per gli anni 1915-1918*, 1968, con ill. e tavv. f.t. (esaurita).

XVIII - RENATO TISOT - *Ricerche sulla vita e sull'epistolario del Cardinale Bernardo Cles (1485-1539)*, 1969, pp. 246, con ill. (esaurita).

XIX - GUALTIERO ADAMI, OLIVIA ALGARDI, UMBERTO CORSINI, VITTORIO ZIGNOLI - *Luigi Negrelli - Il Canale di Suez (1869-1969)*, 1969, pp. 133, con ill. - lire 15.000/estero lire 25.000.

XX - *Indici delle annate XXXVI-XLVIII (1957-1969) della Rivista «Studi Trentini di scienze storiche»*, compilati da PASQUALE PIZZINI, 1971, pp. 84 - lire 10.000/estero lire 20.000.

XXI - GIULIANO VOGLIOLO - *Mito e realtà: Decadenza e tramonto di Giovanni Prati*, 1971, pp. 95, 4 ill. - lire 20.000/estero lire 30.000.

XXII - DANTE ONGARI - *La guerra sui monti dell'alto Noce dal 1915 al 1918*, 1972, pp. 76, 2 ill. e 2 tavv. f.t. (esaurita).

XXIII - CARLO BATTISTI - *I nomi locali di Trento e dei suoi dintorni*, 1972, pp. 135, con una pianta di Trento antica f.t. - lire 20.000/estero lire 30.000.

XXIV - MARIA GARBARI - *Vittorio de Riccabona 1844-1927 - Problemi e aspetti del liberalismo trentino*, 1972, pp. 224, 1 ritratto e 9 ill. f.t. (esaurita).

XXV - ANTONIO GIULIO M. DE ROBERTIS - *La diplomazia italiana e la frontiera settentrionale nell'anno 1866*, 1973, pp. 106, 8 ill. f.t. (esaurita).

XXVI - ANDREA LEONARDI - *Depressione e «risorgimento economico» del Trentino: 1866-1914*, 1976, pp. 258 (esaurita).

XXVII - *Indici analitici delle riviste: Archivio Trentino 1882-1914; Tridentum 1898-1913; Pro Cultura 1910-1914; Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino 1881-1895*, compilati da PASQUALE PIZZINI, 1976, pp. 323 - lire 25.000/estero lire 35.000.

XXVIII - SERGIO BENVENUTI - *Il fascismo nella Venezia Tridentina 1919-1924*, 1976, pp. 297 (esaurita).

XXIX - MARIA GARBARI - *L'età giolittiana nelle lettere di Scipio Sighele*, 1977, pp. 284 - lire 25.000/estero lire 35.000.

XXX - BRUNO CAGNOLI - *Riccardo Zandonai*, 1978, pp. 450 - lire 30.000/estero lire 40.000.

XXXI - RICHARD SCHOBER - *La lotta sul progetto d'autonomia per il Trentino degli anni 1900-1902, secondo le fonti austriache - Der Kampf um das Autonomie Projekt von 1900-1902, für das Trentino, aus der Sicht österreichischer Quellen*, 1978, pp. XIX+291 (testo bilingue) (esaurita).

XXXII - SERGIO BENVENUTI - *L'autonomia trentina al Landtag di Innsbruck e al Reichsrat di Vienna. Proposte e progetti 1848-1914*, 1978, pp. XIV+260 - lire 30.000/estero lire 40.000.

XXXIII - SERGIO ZANINELLI - *Una agricoltura di montagna nell'Ottocento: il Trentino*, 1979, pp. 286 - lire 30.000/estero lire 40.000.

XXXIV - GIOVANNA DEGLI AVANCINI - *Gli edifici di via Maier a Pergine Valsugana*, 1980, pp. 525, molte ill. int. e f.t. (esaurita).

XXXV - ALBINO CASETTI - *Storia di Lavis. Giurisdizione di Königsberg-Montereale*, 1981, pp. 486+XLVII, molte ill. int. e f.t. - lire 50.000/estero lire 65.000.

XXXVI - *Atti del convegno storico-giuridico sulle autonomie e sulle minoranze*, a cura di MARIA GARBARI, 1981, pp. 378 - lire 30.000/estero lire 40.000.

XXXVII - LUCIANO BRIDA, GIULIA MASTRELLI ANZILOTTI - *I nomi locali del Comune di Caldonazzo*, 1981, pp. 208 - lire 20.000/estero lire 30.000.

XXXVIII - IGINIO ROGGER, FERDINANDO DELL'ORO, e coll. - *Monumenta Liturgica Ecclesiae Tridentinae, saeculo XIII antiquiora*.

/1 - IGINIO ROGGER - *Testimonia chronographica ex codicibus liturgicis*, 1983, pp. 378, con 36 tavv. f.t. in bianco e nero e in quadricromia.

/2 - FERDINANDO DELL'ORO e coll. - *Fontes liturgici - Libri Sacramentorum*, 1985, Tomo I pp. 560, con 24 tavv. f.t.

/2 - FERDINANDO DELL'ORO e coll. - *Fontes liturgici - Libri Sacramentorum*, 1988, Tomo II pp. 736, con 10 tavv. f.t.

/3 - FERDINANDO DELL'ORO e coll. - *Fontes liturgici - Appendices - Indices*, 1988, pp. 576 con 13 tavv. f.t.

Quattro volumi indivisibili. Costo dell'opera in edizione normale lire 200.000/estero lire 250.000; in volumi rilegati e cartonati: lire 300.000/estero lire 350.000.

XXXIX - *Indici delle annate XLIV-LX (1970-1981) della Rivista «Studi Trentini di scienze storiche» (Sez. I e Sez. II)*, compilati da PASQUALE PIZZINI, 1983, pp. 105 - lire 10.000/estero lire 20.000.

XL - DANTE ONGARI - *Diario di guerra dal Cadria e dallo Stivo, del tenente Felix Hecht*, 1983, pp. 126+20 f.t. - lire 25.000/estero lire 35.000.

XLI - *Atti del convegno su «Problemi di un Territorio: L'esperienza trentina fra storia e attualità»*, a cura di PASQUALE PIZZINI, 1984, pp. 228 - lire 30.000/estero lire 40.000.

XLII - *Atti del convegno storico su «Trento nell'età di Paolo Oss Mazzurana»*, a cura di MARIA GARBARI, 1985, pp. 187+28 - lire 30.000/estero lire 40.000.

XLIII - *Atti del convegno storico su «Il Trentino nel primo dopoguerra. Problemi economici e sociali»*, a cura di ANDREA LEONARDI, 1987, pp. 494 - lire 35.000/ estero lire 45.000.

XLIV - LIA DE FINIS - *Dai maestri di grammatica al Ginnasio Liceo di via S. Trinità in Trento*, 1987, pp. 492, 66 ill. e 1 tav. f.t. - lire 35.000/estero lire 45.000.

XLV - MARIA GARBARI, VINCENZO ADORNO, SERGIO BENVENUTI - *1919 - La Società di Studi Trentini di Scienze Storiche - Anno di fondazione*, 1989, pp. 260, 16 ill. - lire 20.000/estero lire 30.000.

XLVI - *Atti del convegno internazionale su «Luigi Negrelli ingegnere e il Canale di Suez»*, a cura di ANDREA LEONARDI, 1990, pp. 504 - lire 35.000/estero lire 45.000.

XLVII - SEVERINO VARESCHI - *La legazione del cardinale Ludovico Madruzzo alla Dieta Imperiale di Augusta 1582. Chiesa, Papato e Impero nella seconda metà del secolo XVI.*, 1990, pp. 388 - lire 35.000/estero lire 45.000.

XLVIII - *Grandi e piccole patrie contro Napoleone - Atti del convegno storico internazionale su «Opposizione anti-napoleonica - indipendenza nazionale - autonomia dalla pace di Presburgo alla pace di Schönbrunn 1805-1809»*, a cura di SERGIO BENVENUTI, 1991, pp. 229 - lire 30.000/estero lire 40.000.

XLIX - Ernesto Sestan - *Atti del convegno storico «Giornata in ricordo di Ernesto Sestan»*, a cura di ANGELO ARA e UMBERTO CORSINI, 1992, pp. 156 - lire 25.000/estero lire 35.000.

L - LUCIANO BORRELLI, SILVANO GROFF, MAURO HAUSBERGHER, FABRIZIO LEONARDELLI - *Edizioni per i Madruzzo (1540-1659). Dedicatari, committenti e autori nella famiglia dei principi-vescovi di Trento*, 1993, pp. 252 - lire 35.000/estero lire 45.000.

LI - KLAUS BRANDSTÄTTER - *Vescovi, Città e Signori. Rivolte cittadine a Trento 1435-1437*, 1995, pp. 322 - lire 45.000/estero lire 60.000.

LII - ANDREA LEONARDI - *Un «economista» italiano al servizio dell'Imperatrice Maria Teresa. L'opera di Antonio Pellegrini: osservazioni sopra lo stato attuale del commercio della monarchia austriaca (1759-1761)*, 1995, pp. 419 - lire 50.000/estero lire 65.000.

LIII - *Atti del Convegno di studio su «Tirolo - Alto Adige - Trentino 1918-1920»*, a cura di CASIMIRA GRANDI, 1996, pp. 515 - lire 50.000/estero lire 65.000.

- LIV - FRANCESCO MARIN - *Pacifisti e socialpatrioti. La socialdemocrazia austriaca alla Conferenza per la Pace di Stoccolma - 1917*, 1996, pp. 208 - lire 40.000/estero lire 50.000.
- LV - MAURO NEQUIRITO - *Il tramonto del principato vescovile di Trento: Vicende politiche e conflitti istituzionali*, 1996, pp. 373 - lire 50.000/estero lire 65.000.
- LVI - *Autonomia e federalismo nella tradizione storica italiana e austriaca*, a cura di MARIA GARBARI e DAVIDE ZAFFI, 1996, pp. 252 - lire 40.000/estero lire 50.000.
- LVII - CINZIA VILLANI - *Ebrei fra leggi razziste e deportazioni nelle province di Bolzano, Trento e Belluno*, 1996, pp. 220 - lire 40.000/estero lire 50.000.
- LVIII - *Indici delle annate LXI-LXXV (1982-1996) della Rivista «Studi Trentini di scienze storiche» (Sez. I e Sez. II)*, a cura della BIBLIOTECA COMUNALE DI TRENTO, 1997, pp. 262 - lire 40.000/estero lire 50.000.
- LIX - ALESSANDRA PISONI - *Il filo perduto. La bachicoltura trentina dell'Ottocento tra ripresa e declino*, 1997, pp. 259 - lire 40.000/estero lire 50.000.
- LX - *Simboli e miti nazionali tra '800 e '900*, a cura di MARIA GARBARI e BRUNO PASSAMANI, 1998, pp. 325 - lire 50.000/estero lire 65.000.

#### COLLEZIONE DI QUADERNI

- I - MARIA GARBARI - *Società ed istituzioni in Italia nelle opere sociologiche di Scipio Sighele*. In appendice: SCIPIO SIGHELE - *Contro il Parlamentarismo. Saggio di psicologia collettiva*; SCIPIO SIGHELE - *Il problema morale dell'anima collettiva*, 1988, pp. 160 - lire 20.000/estero lire 30.000.
- II - EMILIO MARIANO - *Gabriele D'Annunzio - Riccardo Zandonai «Francesca da Rimini»*, 1988, pp. 190 - lire 20.000/estero lire 30.000.
- III - DANTE ONGARI - *La viabilità nel Trentino Occidentale*, 1988, pp. 118 - lire 20.000/estero lire 30.000.
- IV - ROBERTO GUIDO TONON - *La dinamica naturale della popolazione nel decanato di Rovereto dal 1826 al 1914*, 1991, pp. 174 - lire 20.000/estero lire 30.000.
- V - FRANCESCO MALAGUZZI - *Regiam sibi bibliothecam instruxit. Legature di pregio del secondo Cinquecento dalla raccolta di Gian Federico Madruzzo*, 1993, pp. 168 - lire 25.000/estero lire 40.000.
- VI - MARIA GARBARI - *Il gruppo carabinieri di Trento nei venti mesi dell'Alpenvorland*, 1995, pp. 208 - lire 25.000/estero lire 40.000.
- VII - MARCO BELLABARBA - *Racconti famigliari. Scritti di Tommaso Tabarelli de Fatis e altre storie di nobili cinquecenteschi*, 1995, pp. 141 - lire 25.000/estero lire 40.000.
- VIII - LIA DE FINIS e MARIA GARBARI - *Morire a vent'anni*, 1998, pp. 215 - lire 35.000/estero lire 50.000.

RECIPI  
TRIDENTINARUM  
FONTES

I - CARLO AUSSERER - *Regesti Castrobarcensi dell'Archivio dei Conti Trapp*, 1928, pp. 101 (esaurito).

II - GIUSEPPE GEROLA - *Gli stemmi dei comuni della Venezia Tridentina*, 1934, I, pp. 31 (esaurito).

III - GIOVANNI CICCOLINI - *Inventari e regesti degli archivi parrocchiali della Valle di Sole*.

a) *La Pieve di Ossana*, I, 1936, pp. 512 (esaurito);

b) *La Pieve di Malè*, II, 1939, pp. 440 - (esaurito);

c) *La Pieve di Livo*, III, 1965, pp. 315 - lire 30.000/estero lire 40.000.

IV - VINCENZO ADORNO (a cura di) - *Archivio storico del Comune di Trento, 1836-1940*, 1991, pp. 256 - lire 25.000/estero lire 35.000.

V - GAURO COPPOLA (a cura di) - *Bibliografia trentina - Sezione I - Aspetti economici e sociali*.

Vol. I - (1500-1890), 1992, pp. 544 - lire 50.000/estero lire 65.000.

Vol. II - (1891-1918), 1993, pp. 539 - lire 50.000/estero lire 65.000.

Vol. III - (1919-1950), 1995, pp. 500 - lire 50.000/estero lire 65.000.

CORPUS  
FONTANIANUM

I - EPISTOLARIO DI FELICE FONTANA

1 - RENATO G. MAZZOLINI, GIUSEPPE ONGARO (a cura di) - *Carteggio con Leopoldo Marc'Antonio Caldani, 1758-1794*, 1980, pp. IV+396 - lire 20.000/estero lire 30.000.

II - STUDI SU FELICE FONTANA

1 - PETER K. KNOEFEL - *Felice Fontana 1730-1805, An annotated Bibliography*, 1980, pp. 133 - lire 25.000/estero lire 35.000.

2 - PETER K. KNOEFEL - *Felice Fontana, Life and Works*, 1984, pp. XX+422 - lire 30.000/estero lire 40.000.

ATTI DI  
CONFERENZE  
E CONVEGNI

I - *Atti del convegno storico-giuridico sulle autonomie e sulle minoranze*, a cura di MARIA GARBARI, 1981, pp. 378 (XXXVI monografia) - lire 30.000/estero lire 40.000.

II - *Atti del convegno su «Problemi di un Territorio: l'Esperienza trentina fra storia e attualità»*, a cura di PASQUALE PIZZINI, 1984, pp. 228 (XLI monografia) - lire 30.000/estero lire 40.000.

III - *Atti del convegno storico su «Trento nell'età di Paolo Oss Mazzurana»*, a cura di MARIA GARBARI, 1985, pp. 187+28, (XLII monografia) - lire 30.000/estero lire 40.000.

IV - *Atti del convegno storico su «Il Trentino nel primo dopoguerra. Problemi economici e sociali»*, a cura di ANDREA LEONARDI, 1987, pp. 494, (XLIII monografia) - lire 35.000/estero lire 45.000.

V - *Atti del convegno internazionale su «Luigi Negrelli ingegnere e il Canale di Suez»*, a cura di ANDREA LEONARDI, 1990, pp. 504, (XLVI monografia) - lire 35.000/estero lire 45.000.

VI - *Grandi e piccole patrie contro Napoleone - Atti del convegno storico internazionale su «Opposizione antinapoleonica - indipendenza nazionale - autonomia - dalla pace di Presburgo alla pace di Schönbrunn 1805-1809»*, a cura di SERGIO BENVENUTI, 1991, pp. 229, (XLVIII monografia) - lire 30.000/estero lire 40.000.

VII - *Atti del convegno storico «Giornata in ricordo di Ernesto Sestan»*, a cura di ANGELO ARA e UMBERTO CORSINI, 1992, pp. 156, (XLIX monografia) - lire 25.000/estero lire 40.000.

VIII - *Atti del Convegno di studio su «Tirolo - Alto Adige - Trentino 1918-1920»*, a cura di CASIMIRA GRANDI, 1996, pp. 515 (LIII monografia) - lire 50.000/estero lire 65.000.

IX - *Autonomia e federalismo nella tradizione storica italiana e austriaca*, a cura di MARIA GARBARI e DAVIDE ZAFFI, 1996, pp. 252 (LVI monografia) - lire 40.000/estero lire 50.000.

X - *Simboli e miti nazionali tra '800 e '900*, a cura di MARIA GARBARI e BRUNO PASSAMANI, 1998, pp. 325 - lire 50.000/estero lire 65.000.



